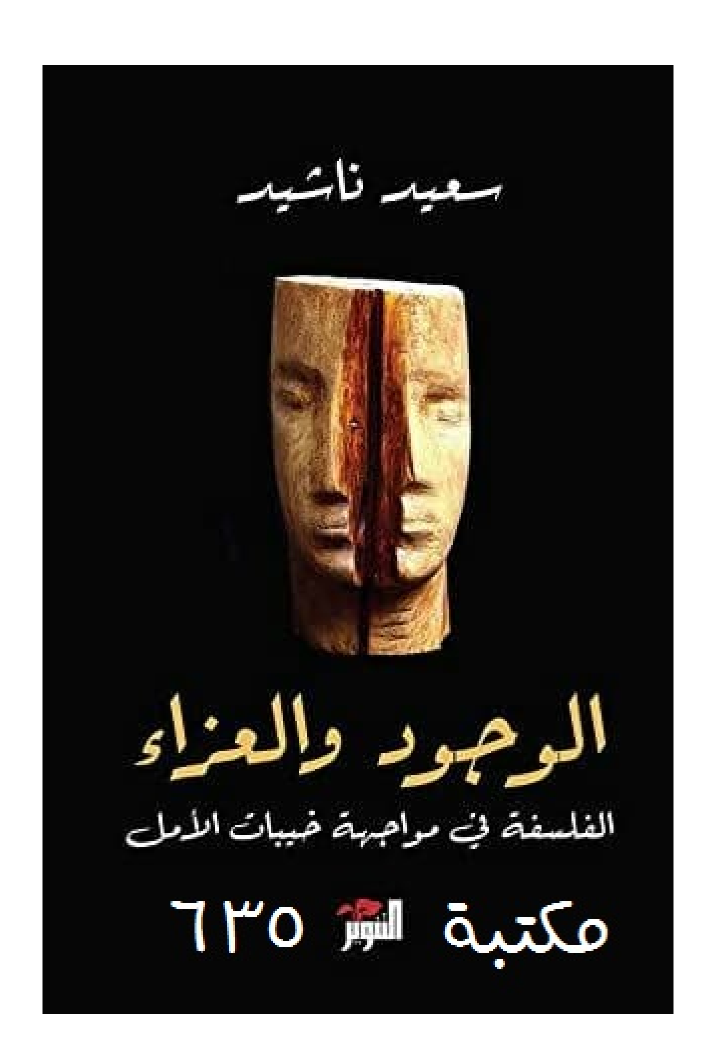


الوجود والعزاء

سعيد ناشيد

دار التنوير 2020

مكتبة 635

كلمة الغلاف
إن دور الفيلسوف أن يساعدك على إعادة صياغة فكرتك بنحو يخدم قدرتك على عيش الحياة؛ لأن الأهم من معنى الحياة هو القدرة على عيش الحياة. هنا بالذات يكمن دور فلاسفة العيش، أولئك الذين قدّموا لنا الدروس عن الحياة الجيدة.
حياة جيدة هي حياة يكون فيها المرء قادرًا على عيش الحياة. فالحياة ليست شعارات وأوهام الأفكار والعقائد الخلاصية. وكلما تخلصنا من النظرة السحرية للعالم ندرك أن في كل حب كبير كراهية تنفجر بين الفينة والأخرى، وتعلمنا أن في كل قوة عظيمة هشاشة قد تنكشف بنحو مفاجئ، كما يعلمنا التاريخ أن كل الثورات مغدورة في كشف الحساب النهائي.
لقد جعلتنا جائحة كوفيد 19 ننتبه إلى قيمة الحياة العادية البسيطة التي كانت لدينا، فقد فرض الحجر الصحي علينا أن نفقد أهم شروط السعادة التي هي في حوزتنا دون أن ننتبه إليها، وهي الحياة التي نسميها بالحياة العادية بكل ما تبدو عليه من رتابة وتفاهة أيضًا؛ الذهاب إلى العمل، المشي في

الشارع أو في الحديثة، الثرثرة في المقهى، الذهاب إلى السوق، السفر إلخ.
هذا لعمري هو درس بليغ من دروس فلسفة العيش، يعلّمنا أن قدرنا أن نواجه الخيبة ونحوّلها إلى فرصة للتمرّن على عيش الحياة..

❞ على سبيل التوطئة

لو كان الجزاء الذي بإمكاني نيله مقابل المحن التي واجهتها في حياتي أن أكتب مثل هذا الكتاب، لكان هذا الجزاء عزاءً كافيًا لي، بيد أن الثمن الحقيقيّ قبضتُه مسبقًا على دفعات تحت الحساب: لقد حرّرتني الفلسفة من سطوة الأهواء الحزينة، وغرائز الانحطاط، ودوافع الموت، ومن مجمل أمراض الكينونة، من قبيل الرّعب، السأم، التذمّر، الجشع، الندم، الذنب والحنين، وبالتالي منحتني القدرة على النمو والحياة.

أشعر بأنني الآن معافى بما يكفي لكي أستخلص الدروس، وها هي بعض أوراقي. وقبل البدء:

أنثُر الفرح على أبواب المقابر... تلك حرفتي.

وثمة اعتراف آخر...

تؤلمني أوجاع الأرض والسماء، ولا أرى ما يبرر مظاهر العنف والألم والقسوة واللامبالاة التي تملأ عالم الطبيعة والإنسان؛ فلا شيء يبرر هذا الانتهاك الذي مارسه عبيد السلطة والمال تجاه من هم أضعف منهم، ولا شيء يبرّر هذا الانتهاك للطبيعة التي علينا أن ندرك أنها بيتنا الذي يجب أن نحميه. فكم هو مؤلم مشهد ظبي صغير يتمزّق بين أنياب ضباع هائجة في البراري، أو مشهد طفل صغير يكتوي بلظى داء السرطان في غرفة معتمة، أو مشهد مارد يتعذّب في الجحيم الأبدي بسبب قناعات مؤقتة مثلما هي الحياة، لا شيء يبرر المأساة... وتلك خيبتي.

هكذا أنحازُ طوعًا إلى فلاسفة الخيبة، أولئك الذين أدركوا أن الشقاء لا يقبل التسليم ولا يحتمل التبرير، وانطلاقًا من تلك الخيبة المزدوجة مالوا إلى قيم التسامح والرحمة والمحبّة ميلًا كاملًا بقدر ما هو بلا أمل، بلا مسكّنات، وبلا أوهام. ليس من باب المصادفة إذًا أن يمثل التسامح مفهومًا محوريًا في فلسفة فولتير، وأن تمثّل الرحمة مفهومًا محوريًا في فلسفة شوبنهاور، وأن تمثل المحبّة مفهومًا محوريًا في فلسفة سبونفيل...إلخ، وهؤلاء جميعهم من أبرز فلاسفة الخيبة، فلاسفة اللّاأمل، اللّاأمان، واللّاخلاص، لكنهم، في عمق فلسفتهم، يمثّلون فلاسفة فن العيش بامتياز.

وهناك اعتراف إضافي...

كانت ملاك طفلة تعاني مرضًا مزمنًا، لم تكن لديها فرصة كبيرة للنجاة، انضمّت في إحدى المرّات إلى إحدى ورشات الفلسفة للأطفال التي كنت أعمل على إنجازها في ظروف متواضعة، وخلال فترة الاستراحة طرحت عليّ سؤالًا زلزلني، بل شعرت بأنه سؤال يزلزل الأرض والسماء،

قالت: سمعتُ أن الأطفال حين يموتون يصيرون ملائكة، وعلى مدخل الجنة يقفون لاستقبال آبائهم بعد موتهم، يعانقونهم، ويسقونهم الماء العذب بعد أن يصِلوا عطشى بسبب طول الطريق.

ثم سألتني: هل هذا صحيح؟

أدركتُ أني أمام مسألة بالغة الدقة والتعقيد: هل يحقّ لي تبديد حلمها الجميل باسم حقيقة قد لا تبدو جميلة؟

تذكّرتُ إجابة سيمون فايل عن مواقف مشابهة بما معناه: قد لا يكون ذلك الأمر صحيحًا، لكنه جميل بما يكفي لكي نعتبره صحيحًا (التجذّر). هل يُمكن لاقتراح كهذا أن يكونٍ مقنعًا للعقل كما ينبغي؟ وهل يكفي أن يكون التفسير جميلًا حتى يكون حقيقيًا بالفعل؟

تذكّرتُ وجود أسطورة شائعة في بعض الثقافات، مفادها أن الأحدب كان في أصله ملاكًا بجناحين ثم بقي أثرهما على ظهره، وسيعود ملاكًا كما كان بعد موته.

نظريًا قد نناقش الأمر فننفي أو نوافق، بل قد نشرح الأمور علميًا، وأثناء التفسير العلمي نسمّي الخلل خللًا، والتشوّه تشوّهًا، والنقص نقصًا، طالما لا يشتغل العلم إلّا انطلاقًا من مبدأ الخيبة الذي يستند إلى الأسس التالية:

- أساس أخلاقي مفاده أن المآسي التي تحدث (الأمراض، الأوبئة، وفيات الأطفال، إلخ)، لا تقبل بأي تبرير أخلاقي.

- أساس علمي مفاده أن كل التفسيرات التي يمكن بلوغها لن تكون كاملة في النهاية.

- أساس عقلاني مفاده أن كل الحلول التي يمكن إيجادها لن تكون نهائية في الأخير.

- أساس نفسي مفاده أن كل ذلك يتطلّب وقتًا قد يطول في بعض الأحيان.

وحده المشعوذ من يعدك بالتفسير السريع، والحل الفوري والنهائي، على منوال الوصفات السحرية، وتلك نقطة قوته في الدعاية والتسويق. غير أن المشعوذين في عوالم السياسة كثيرون. لكن في المقابل، مشكلة الكثيرين أنهم ينتظرون من القائد، ومن الطبيب، نفس ما ينتظرونه من المشعوذ: وصفة للحل النهائي والسريع، وإلّا سرعان ما يصيبهم السخط والتذمّر، وربّما يعاودون البحث عن الخلاص الفوري والنهائي لدى من يتقنون مهارات الشعوذة السياسية أو الطبية. والحقّ يقال، كثيرًا ما يحدث مثل هذا النوع من الانتكاسات.

يحتاج العلم إلى القدرة على التعايش مع قدر من الخيبة، هذا واضح. غير أن المشكلة ليست أن نتكلّم باسم العلم عن الطفل الأحدب مثلًا، بل تكمن المعضلة كلّها في أن نتكلّم وجهًا لوجه مع ذلك الطفل الأحدب، أن نتكلّم معه بدل أن نتكلّم عنه، وقد

يكون متمسّكًا بنفسه بأسطورة الملاك باعتبارها عزاءه الأخير، إلى درجة أن محاولة حرمانه منها قد تبدو مجرّد قسوة مجانية.

ثم إن الفيلسوف - وهذا مما لا ينبغي نسيانه - لا ينشغل بالكلام عن الناس أكثر من انشغاله بالكلام مع الناس. قد يبدو الخطاب الأجمل والأرحم هو الخطاب الذي يترك للمعذّبين في الأرض أوهامهم التي تواسيهم وتعزّيهم، طالما للعلم حدود لا يتعدّاها، وكذلك لكل الحلول السياسية الممكنة حدود لا تتعداها.

قد يبدو الأمر كذلك بالفعل، بيد أني سأحاول البرهنة على أن العكس هو الصحيح، وأن لا شيء قادرًا على مواساتنا غير احترامنا لمبدأ الواقع.

بعض الحجج سأقدّمها ابتداءً في ما تبقى من المقدّمة، وباقي الحجج الأخرى سوف أؤثث بها رحلة هذا الكتاب.

لأجل تقديم الحجج الأولية سأحاول أن أطرح السؤال الأكثر أهمية بالصيغة الأكثر دقّة:

هل يحقّ لنا أن ندحض كل ما ليس حقيقيًا؟

وجوابي، أنه انطلاقًا من الرؤية الإجمالية إلى تاريخ الفلسفة يمكنني أن أجيب بكل ثقة بالقول، ليس دور الفيلسوف أن يدحض كل ما ليس حقيقيًا.

فما الذي يدحضه إذًا؟ كيف يواجه واحدة من أعقد أسئلة الفلسفة، وهو سؤال الحقيقة؟

دعنا نبدأ من نقطة البدء الأكثر بروزًا في تاريخ الفلسفة، من أفلاطون، الذي يرى أن دور الفيلسوف ليس أن يدحض القصص التي تُروى عن عالم ما بعد الموت طالما هي راسخة في عقول الناس ومتجذّرة في الزمان، كما ليس من

طبيعة الناس أن يغيّروا أفكارهم وقناعاتهم مثلما يغيرون ألبستهم، لا سيما عندما يتعلّق الأمر بالأفكار والقناعات الراسخة في اللّاوعي الجمعي. لذلك يجب على الفيلسوف، بحسب أفلاطون، ألّا يدحض، ضمن قصص الأخرويات، سوى التفاصيل التي تسبّب الحزن والهلع والوهن للناس (الجمهورية).

بعبارة أخرى، ليس دور الفيلسوف أن يزيل الفكرة التي في عقلك ويضع مكانها فكرة مختلفة تمامًا، ليس دوره أن يزيل العقيدة التي في وجدانك ويضع مكانها عقيدة مغايرة، بل دوره أن يساعدك على إعادة صياغة الفكرة التي لديك بنحو يخدم قدرتك على التفكير وقدرتك على الحياة؛ لأن الأهم من الحقيقة هو القدرة على التفكير، والأهم من معنى الحياة هو القدرة على الحياة. هنا بالذات يكمن دور فلاسفة العيش. لذلك - وهذا من باب معاودة التذكير - فإن الفيلسوف قبل أن يتكلّم عنك فهو يتكلّم معك.

على أساس هذا المبدأ حاولتُ صياغة تصوّر يتيح لي الإجابة عن سؤال الطفلة ملاك. وهكذا قلت لها:

أنت ملاك بالفعل يا ملاك، أنت ملاك منذ الآن طالما لكل إنسان نصيب من اسمه. ورأيي أن المشهد الذي تتصوّرينه يمكنك ممارسته ابتداء من هذا اليوم عندما تعودين إلى البيت؛ لأنه سهل وبسيط ولا يتطلّب التأجيل. بإمكانك أن تقدّمي لمن تحبينهم، لوالديك، الماء أو القهوة أو أي شيء يحبانه، ولا شك أنهما سيفرحان وهذا سيفرحكِ. أما عن موضوع الآخرة فربما يحدث ما تقولين، وربما يحدث ما هو أجمل ويحتاج إدراكه إلى خيال أكبر، والخيال ينمو بفعل الحب والقراءة. الآن، هيا لكي نتابع الورشة الثانية.

- أعتذر أستاذ، لن أكمل لأني أريد أن أسبق والدي إلى البيت لكي أستقبله بعصير برتقال منعش لأنه يحبّه، ثم أرى كيف سيفرح، هكذا قالت.

أما أنا فقد كان فرحي كبيرًا؛ لأني أعدت صياغة الحلم الذي لدى ملاك من دون أن أحرمها منه، غير أني أعدت صياغته بالنحو الذي يدفعها إلى عيش الحياة بدل التفكير بما سيكون

بعد الموت، وينمّي لديها دوافع الحياة بدل دوافع الموت، وهذا هو المطلوب. فليس دور الفيلسوف أن يقاتل الأحلام، طالما لا أحد يمكنه الانتصار على الأحلام لأنّها تأتي من الأعماق التي قد يتعذّر بلوغها، لا سيما عندما يتعلّق الأمر بأعماق ملايين البشر، غير أن دور الفيلسوف أن يعيد صياغة الأحلام بنحو يخدم مهارات التفكير، مهارات العيش، ومهارات العيش المشترك، بقدر الإمكان، وعلى الدوام.

الفصل الأول
في سبيل العيش

❞ لماذا نعيش؟

«ما الإنسان؟ لا شيء أمام اللّامتناهي، وكل شيء أمام العدم»

باسكال

لعلّ المشهد الأكثر قوّة في رواية (الطاعون)، هو مشهد الطفل الصغير الذي ظل يصارع مخالب الموت الشرسة في ظروف مأساوية مروِّعة. كان تصوير ألبير كامو للمشهد مذهلًا وشاملًا لأدق التفاصيل، وقد استغرق صفحات طويلة من الرواية، استطاع فيها أن يلامس نبرات الألم والصراخ والأنين بدقة لا متناهية، وصولًا إلى حرقة السؤال الأشدّ إيلامًا. ما الذي يبرّر هذه المأساة؟ بحيث تبدو الإجابة الأكثر صدقًا هي إجابة كامو نفسه: لا تحمل المأساة أي معنى لأنها من صميم الحياة التي بدورها لا تحمل أي معنى. تلك هي الحقيقة الوجودية كما عرّاها صراخ ذلك الطفل المحتضر. على أن هناك فكرة أساسية، إن كانت مشاهد مآسي الأطفال لا تُحتمل فلأنها لا تقبل أي تبرير.

تلك أيضًا هي اللحظة التي غيّر فيها الراهب - داخل الرواية - موقفه الديني، وانتقل من خطاب يبرّر الطاعون باعتباره عقابًا للأشرار الذين عليهم التوبة عن الأخطاء، وامتحانًا للأخيار الذين عليهم الصبر على الابتلاء، إلى

خطاب الخيبة على طريقة لوكريتيوس، فولتير، وشوبنهاور، وعلى طريقة إيفان، الابن الأوسط في رواية دوستويفسكي (الإخوة كارامازوف)، عندما احتجّ صائحًا، ما الذي يفيد الحكمة الإلهية أن يعاني الأطفال؟! وكذلك على طريقة فلاسفة الخيبة عمومًا، حيث لا شيء يبرر المأساة، طالما أنها لا تمثل أي عقاب أو امتحان أو رهان، ولا تحمل أي معنى من المعاني المتعالية أو الغائية أو الماورائية.

غير أن للخيبة وجهًا خلّاقًا يتجلّى في أننا نصبح أكثر رفضًا للمأساة حين ندرك أن الخيبة مجرّد عبث بلا معنى. لذلك أيضًا تمثّل الخيبة أرضية صلبة لقيم التسامح والرحمة والتعاطف والمحبة، وبالتالي سيكون فلاسفة الخيبة في التاريخ هم أيضًا فلاسفة التسامح والرحمة والتعاطف والمحبة.

ما الخيبة إذًا؟

الخيبة من وجهة نظر الفلسفة تعني ما يلي:

لا يجب انتظار أن تنتهي الأمور على نحو جيّد كما تبشّرنا الأيديولوجيات الخلاصية، طالما لا تأتي الوقائع وفق التوقّعات، ولا تأتي المآلات وفق الآمال، وقد لا يوجد في نهاية النفق ضوء بالضرورة. ذلك أن قانون الحوادث لا يقوم في الواقع سوى على مبادئ اللاتوقّع، وعدم اليقين، وانعدام الأمان، وبالتالي خليقٌ بِرِهاناتِنا أن تكون مرنة وحذرة إلى أبعد الحدود الممكنة، لكنِ المؤكد أيضًا أننا نعيش أوّلًا؛ وثانيًا أن ندرك أننا نعيش مؤقتًا. لذلك يعتبر لوك فيري أن الفلسفة هي محاولة للإجابة عن سؤال: ما الذي تعنيه حياة جيّدة بالنسبة إلى الفانين؟

ذلك التعريف، بقدر ما هو دقيق فهو عامٌّ أيضًا: دقيق لأن عدم تقبّل الإنسان لفنائه قد يحرمه من الحياة الجيّدة، وهذا صحيح في كل الأحوال؛ وعامٌّ كذلك لأن الأمر يتعلّق بسؤال مفتوح، ولكل فيلسوف طريقته في الإجابة عنه. لكن، من حسن حظنا أن العقل المركّب يمنحنا إمكانية اختزال إجابات الفلاسفة كافة في عبارة واحدة وواضحة، هي على النحو التالي:

حياة جيدة هي حياة يكون فيها المرء قادرًا على عيش الحياة.

ذلك أن الحياة الجيّدة - لكي أشرح - لا تعني رغد العيش، بل تعني القدرة على الاستمتاع بالحياة بحسب إبيقور، والقدرة على تحقيق النمو بحسب سبينوزا، والقدرة على العيش بكثافة وعنفوان بحسب نيتشه، إلخ. غير أن المتعة الإبيقورية هي القدرة أيضًا على الاستمتاع بالقليل والبسيط، وأن النمو السبينوزي هو القدرة أيضًا على النمو ببطء وهدوء، وأن العنفوان النيتشوي هو القدرة أيضًا على الصبر والتحمّل، وبالجملة، يتمثّل المعنى الحقيقي للقدرة في القدرة على التحكّم بالقدرة، حتى لا تتعرّض للاستنزاف. هنا بالذات يكمن معنى القدرة على عيش الحياة.

ما هي العناصر التي تنمّي القدرة على عيش الحياة؟ وما هي العناصر التي تشلّ قدرة الإنسان على عيش الحياة؟ حول هذين السؤالين تتمحور فلسفات العيش في بعدَيْها الأساسيَّيْن:

أولًا، البعد النقدي، من حيث تفكيك وتقويض المفاهيم والقيَم التي تنمّي دوافع الخوف والخمول والتقليد والتواكل والكراهية والتشفّي والغيرة إلخ، وتهدّد بالتالي القدرة على الحياة.

ثانيًا، البُعد العلاجي، من حيث العمل على تحرير الفرد والمجتمع والحضارة من سطوة تلك الدوافع التي تقود إلى انحطاط الفرد والحضارة، وذلك عبر قراءات وتمارين عملية وأنشطة تطبيقية لأجل ترويض العقل والوجدان.

معرفة الداء نصف الدواء كما يقال، لذلك، انطلاقًا من تاريخ الفلسفة بوسعي أن أرسم خطاطة مختصرة لمعيقات القدرة على الحياة، على النحو التالي:

الجهل بحسَب سقراط، الخوف بحسب الإبيقورية، التذمّر بحسب الرواقية، الأهواء الحزينة بحسب سبينوزا، الاستلاب

بحسب ماركس، غرائز الانحطاط بحسب نيتشه، دوافع الموت بحسب فرويد، الوجود الزائف بحسب هيدجر، نمط التملك بحسب إريك فروم، وهكذا دواليك. إجمالًا، حياة جيّدة تعني حكامة جيدة للذات المعرَّضة على الدوام للوهم، والألم، والمرض، والملل، والشقاء، والفناء. وهي بعد ذلك، غالبا ما تلوذ بما يسمّيه شوبنهاور بالعزاءات الكاذبة.

ينبغي أن يكون هناك توازن بين الرغبة والقدرة، ذلك أن المصدر الأساسي للشقاء هو اختلال التوازن بينهما، بحيث قد نكون أحيانًا غير راغبين في أي شيء، وقد نكون أحيانًا أخرى راغبين في ما لا نقدر عليه.

مثال أول: أحيانًا قد نكون غير راغبين في الأكل رغم شعورنا بالجوع، ولعل السبب خوف عميق من ألم معدة أو من السمنة؛ وأحيانًا أخرى قد نكون راغبين في الأكل بحيث نطلبه، لكن لا نمتلك الشهية الكافية لتناوله، فنعبر عن ذلك بعبارات من قبيل، «أرغب في الأكل لكني غير قادر على ابتلاع أي لقمة»، بحيث يمثّل طلب الطعام نوعًا من الرغبة،

وتمثّل شهية الأكل نوعًا من القدرة، ولعل السبب حزن عميق أو حالة هبوط نفسي.

مثالٌ ثانٍ: قد تتخطّى رغبتنا الجنسية قدرتنا الجنسية بفارق كبير، فنشعر بذلك التوتر الذي يعدّ مصدرًا أساسيًا لظاهرة تعنيف بعض الأزواج لزوجاتهم، باعتبار ذلك نوعًا من التعويض أو التفريغ. لكن، إن كان اختلال التوازن بين الرغبة والقدرة في المجال الجنسي قد يُسبب الشقاء في الحياة الجنسية، فإن اختلال التوازن بين الرغبة والقدرة في مجال العيش عمومًا قد يُسبب الشقاء في الحياة بأسرها.

لذلك - وهذا ما يعرفه حكماء الديانات والفلسفات الشرقية - حين تَضمر القدرة على الحياة في الأيام الأخيرة من العمر يجب أن تضمر معها الرغبة في الحياة أيضًا، وذلك لأجل احتضار أقل ألمًا.

عمومًا، أتموقع الآن في المرحلة العمرية التي تسمح لي باستنتاج مقارنة أساسية:

باستثناء مرحلة الطفولة، يصعب أن يجد الإنسان فترة يتحقّق فيها بسهولة ذلك التوازن المطلوب بين الرغبة في الحياة والقدرة على الحياة: في فترة الشباب تدخل الرغبة في الحياة في حالة من الخوف من المستقبل، والذي يندرج ضمن الخوف من المجهولات؛ وفي فترة الشيخوخة قد تُستنزف القدرة على الحياة بفعل الحنين إلى الماضي، وهذا يندرج ضمن الحزن على المفقودات.

مثلًا:

هل من الممكن أن نلعب هذه اللعبة المسلية؟ إذا طرحت السؤال على شخص يشعر بخوف شديد فسيكون رده على الأرجح من قبيل «ممكن لكن ليس الآن»، وإذا طرحته على شخص يشعر بحزن شديد فسيكون رده على الأرجح من قبيل «وددت ذلك لكني لا أستطيع». بالنسبة للخائف فإن الرغبة في الاستمتاع بالحياة يلجمها الخوف، وبالنسبة للحزين فإن القدرة على الاستمتاع بالحياة أُصيبت بالاستنزاف.

دخول الرغبة في الحياة في حالة من الخوف على المستقبل لدى المراهقين هو ما يفسّر ظاهرة الانتحار في صفوفهم، كما يفسّر سرعة تأثرهم بالخطابات العدمية التي تبخّس الحياة طالما رغبتهم في الحياة واهنة، مقابل التعلّق بحياة أخرى متخيلة أو ما ورائية موعودة، وعلى هذا النحو يصبحون صيدًا سهلًا لـ«بائعي الآخرة»، والذين قد يجعلون منهم قنابل انتحارية.

مع بلوغ المراحل الأولى للشيخوخة يبدأ الإنسان باستعادة رغبته في الحياة، طالما التوتر الناجم عن الخوف من المستقبل يكون قد تراجع أو زال، وهو ما يفسر حرصه الشديد في تلك المرحلة على مسائل الحمية، والنظافة، والمراقبة الطبية، والزيارة المتكرّرة للطبيب، حتى الاستعمال المفرط للأدوية في بعض الأحيان.

إن حرص الآباء والأمهات في مرحلة الشيخوخة على الحياة، هو التحوّل الذي قد لا يتفهمه الأبناء الذين يكونون في

شبابهم أقل حرصًا على الحياة. وعندما يأتي أوان الأبناء للتفهم غالبًا ما يكون الشيوخ قد رحلوا أو بلغ العظم وهنه الأخير، فلا تبقى سوى مشاعر الذنب والأسى التي تتدرج كما نعلم ضمن أمراض الروح، ولعلها تدمّر آخر ما قد يتبقّى من قدرة الإنسان على الحياة.

لذلك كلّه، علينا أن نظل متنبّهين بكل حواسنا إلى عيش الحياة في أدق تفاصيلها اليومية؛ فإنها لا تكلمنا إلا من خلال الكلمات البسيطة، والأشياء البسيطة، والأشخاص البسطاء، وإننا لا نعيش الحياة إلا لكي نتعلّم الحياة.

السؤال نفسه: لماذا؟

إننا نوجد على سطح مياه عميقة، مؤكد أننا لا نعرف لماذا؟ لكننا نواصل السباحة لكي لا نغرق، وهذا كل ما نعرفه. غير أن هناك من يسبح بأسلوب مضطرب يجعله يواصل السباحة بمشقة وعناء، وهناك من يسبح بأسلوب هادئ يجعله يواصل السباحة بسهولة وارتياح، وهناك أيضًا من يسبح بمهارة

عالية تجعله يواصل السباحة ببهجة واستمتاع، وفي سبيل ذلك فهو حريص على تحسين مهارة السباحة، على الدوام، ما دام أنه يسبح.

لا نعرف لماذا نعيش؟

لكننا نعرف أننا لكي نعيش بأكبر قدر ممكن من الارتياح، يجب أن نعمل على تحسين قدرتنا على العيش، على الدوام، ما دمنا نعيش.

❞ هل يغنينا تحسين النسل عن تعلّم الحياة؟

«فلا عدم هنا في اللّاهنا في اللّازمان، ولا وجود»

الشاعر محمود درويش

بصدد النقاش الدّائر حول مآلات التفكير الفلسفي في القرن الحادي والعشرين، وحول رهانات فن العيش في سياق عالم موسوم بصعوبة التوقّع، وعدم اليقين، وانعدام الأمان، هناك سؤال استشرافي قد يخطر ببال المطلعين على بعض تفاصيل ما بات يُعرف بـ«نزعة الإنسانية المتحوّلة» Transhumanism، والتي تتّخذ شكل مشاريع علمية عملاقة بهدف تحسين النوع البشري في مختلف أبعاده العضوية والعقلية والوجودية، وهي المشاريع التي لا تخفي غايتها الأساسية: العمل على تشكيل سلالة بشرية متطورة من حيث القدرات الذهنية، والقوة العضلية، وقدرة الحواس، والمناعة الصحية، ومعدل العمر، وسائر الأبعاد الأخرى.

لا نملك أيّ يقين حول حدود العلم والخيال والتجارة في هذه المسائل التي لا يزال يكتنفها بعض الغموض، على أن النقاش يجب أن يتواصل في كل الأحوال بين الفلاسفة والعلماء والمشرّعين والسياسيين، وصولًا إلى عموم المواطنين، طالما أن النتائج الأولية قد ترى النور قريبًا، وبالتالي ستجد المجتمعات كافة نفسها أمام تحديات غير مسبوقة. لكن كيفما

كانت النتائج الأولية التي ستظهر في الأجل المنظور، يبقى هناك سؤال مبرّر.

ما السؤال؟

بعد أن يخضع الإنسان لقدرٍ معيّنٍ من التحسين الوراثي والبيوتقني، والذي قد يبلغ مع مرور الوقت وتراكم الخبرات إلى درجة التعديل الجزئي أو الكلي، وبحيث يتحرّر الإنسان جزئيًا أو كليًا من تجارب الألم، والمرض، والشيخوخة، وقصر الحياة، فإنّ السؤال الذي سيفرض نفسه لا محالة هو التالي:

هل ستبقى هناك حاجة إلى فلسفات العيش؟

لمزيد من تبرير السؤال، نضيف ما يلي: قد يشهد معدل عمر الإنسان طفرات كبيرة، وقد يتراجع الموت بعشرات السنين، أو مئاتها بحسب بعض التقديرات، وصولًا إلى ما

تسميه تقديرات أخرى بـ«الخلود الرقمي» أو نحو ذلك، والحال كذلك، فإن كانت فلسفات العيش تهتم بتنمية القدرة على تقبّل الألم، والمرض، والموت، فمعنى ذلك أن الحاجة إليها قد تتراجع في المستقبل المنظور! ومن يدري؟ قد نعود حينها إلى الحديث عن « موت الفلسفة»!

لعل الأمر يتعلّق بفرضية معقولة كما يبدو، بيد أننا بعد اختبارها نحصل على نتائج تدحض هذه الفرضية، وبوسعنا أن نبسطها على النحو التالي:

أولًا، بصدد الألم، يصوِّر شوبنهاور الحياة مثل رقّاص الساعة الذي يتأرجح دومًا بين الألم والملل، فما إنْ يتخلّص الإنسان من الألم حتى يتربّص به الملل الذي ينبع أساسًا من كون الحياة بلا معنى. بالنسبة لشوبنهاور فإن الملل هو لحظة الحقيقة المؤلمة، والدليل الأكبر على أن الحياة بلا معنى. معنى ذلك كلّه أن اختفاء الألم - إن أمكن ذلك في المستقبل - سيفاقم من معضلة الملل، وقد يتحوّل الملل من الحياة إلى المعضلة الأساسية بالنسبة لفلسفات العيش، لا سيما مع إطالة عمر الإنسان وفق مجمل التقديرات.

ثانيًا، بصدد المرض، إن كان التخلّص من أمراض الجسد ممكنًا، مع أن النصر لن يتحقّق سوى بنحو متدرّج وطويل الأمد، إلّا أن أمراض الكينونة التي تمثّل مصدر شقاء الإنسان سترافق النوع البشري إلى أجل غير مسمى، من بينها سطوة الملل والندم والحنين والشعور بالذنب، فضلًا عن سطوة الخوف والغضب والكراهية، وهي أمراض لا تعالج بالتعديل الوراثي، أو التحكّم الرقمي، أو ما شابه؛ لأنها تتعلّق بأسلوب الحياة. ومع إطالة العمر، سيحتاج الإنسان أكثر إلى مهارات التعامل مع الملل والأمل والندم والحنين، حتى لا تطغى عليه فيفقد بالتالي القدرة على الحياة.

ثالثًا، بصدد الموت، يعتقد معظم فلاسفة العيش أن دور الفلسفة أن تعلّمنا كيف نموت؟ لا سيما في سياق وجود عرَضي وحياة قصيرة، إلا أن «الانتصار» على الموت، والذي سيبقى جزئيًا - هذا إن كان ممكنًا - من شأنه أن يجعل من تعلّم الموت أولوية بالغة الأهمية بالنسبة لإنسان المستقبل. كيف ذلك؟ بقدر ما ستكون مضاعفة عمر الإنسان أمرًا محتمَلًا باللجوء إلى وسائل طب المستقبل، وتقنيات النانو،

والذكاء الاصطناعي، وما إلى ذلك، يجب على الإنسان في المقابل أن يكون قادرًا على رسم حدود الرغبة في البقاء بنفسه، بحسّه، وبحدسه، وأن يقول في اللحظة المناسبة «هذا يكفي»، وذلك حتى لا يصبح ثمن البقاء على قيد الحياة هو الحياة نفسها. يتعلّق الأمر بالقدرة على التحكم في القدرة، وهنا يكمن المعنى الحقيقي لمفهوم القدرة على عيش الحياة.

معنى ذلك أن الموت الرّحيم بدلالته الواسعة، قد يندرج ضمن استراتيجيات فن العيش في حضارة المستقبل. ففي اليوم الذي لن تحدّد فيه الطبيعة البشرية للإنسان مواعيد انصرافه عن الحياة، بحيث سيمنحه العلم بدائل أخرى لمواصلة البقاء، إلى أبعد الحدود الممكنة أحيانًا، وإلى ما وراء حدود الحياة والموت في بعض الأحيان، طالما سيتّجه المنحى تدريجيًا نحو استبدال الأعضاء البشرية، باستخدام أعضاءَ اصطناعيةٍ، وأجهزةٍ رقمية، وروبوتاتٍ نانويةٍ، وفقًا لمجمل رهانات مشاريع « الإنسانية المتحوّلة»، ففي تلك اللحظة بالذات يجب أن يكون الإنسان قادرًا على تحديد لحظة انصرافه عن الحياة. بحيث مهما بلغ نجاح العلم في إطالة عمر الإنسان، ستأتي لا محالة لحظة تصبح فيها البدائل الباقية مجرّد استنزاف لطاقة الحياة، قيمة الحرية، وكرامة

الإنسان، اللهم إذا تعلّق الأمر بـ«موت مختلف». مثلًا، قد يكون نجاح المرء في التحوّل جسديًا أو عقليًا إلى جهاز آلي، مجرّد موت غير معلن، لكن، لأنه موت غير معلن، فإنه قد يطيل من مشاعر الحزن والأسى والذنب والحنين، وقد يؤبّدها، لدى سائر الأحبة الأحياء.

اكتساب القدرة على تقبل الموت، وفق تعاليم سقراط وأفلاطون وأبيقور وسينيكا ومونتاين، وصولًا إلى درّيدا في آخر حواراته، ستغدو قدرة من بين القدرات الأخلاقية الأساسية بالنسبة لإنسان المستقبل، بل ستغدو جزءًا من قواعد السلوك المدني، لا سيما عندما يصبح الخط الفاصل بين الحياة والموت باهتًا أو ممسوحًا.

يبقى الرهان على العلم ضروريًا في كل الأحوال، لكن سيبقى للعلم حدودٌ مهما يكن التقدّم الذي يحرزه، وهو ما يبرّر حاجة الناس إلى فلسفات العيش لكي يتعلّموا لا العيش مع الخيبة فحسبُ، طالما «لكل شيء إذا ما تم نقصان»، بل العيش بفضل الخيبة طالما أن التخلّص من سطوة الأمل يمثّل فرصة سانحة للعيش النبيل.

❞ بداية التخلّص من مبدأ الخلاص

«مرضى بالأمل»

محمود درويش

تحيل فكرة الخلاص إلى وجود عالم آخر، عالم لا نعرفه في الوقائع، بل نؤمن به، أو ربما نخترعه، أو نحلم بتحققه، عالمٌ خال من المرض والموت والألم وأسباب الشقاء كلّها. يتعلّق الأمر بحلم كامن في أعماق الوجدان البشري، صاغته الأساطير القديمة بأسلوب ملحمي، وأعادت صياغته معظم الديانات بأسلوب تبشيري، ثم حاولت بعض الفلسفات بدورها إعادة صياغته بأسلوب برهاني، وبنحو مُعَلْمن أحيانًا وشبه مُعَلمن أحيانًا أخرى. لكن الأمر لا يتعلّق بحلم طارئ يسهل تبديده بالحجة والاستدلال، بل نابع من إحساس غريزي بوجود عدالة سرّية تسري في الحياة والعالم والكون، قادرة

على إعادة الأمور إلى نصابها سواء طال الزمن أم قصر، وقادرة كذلك على إعادة توجيه الحوادث والأحداث نحو نوع من « النهايات السعيدة». فمهما كثُرت الآلام والمآسي والعذابات التي تملأ الأرض منذ بدء الحياة، ومهما عظمت الكوارث التي تملأ الكون منذ الانفجار الأعظم، فإن المنحى الإجمالي يجعل الأمور على ما يرام، بحيث لا تمثّل المآسي والكوارث سوى اختلالات ظرفية وأحيانًا ضروريّة لأجل حفظ النظام الكوني المحكوم منذ الأزل بالخير والكمال.

لكن ما الذي يضمن تحقّق «النهايات السعيدة»؟

يمكننا أن نستحضر ثلاث فرضيات مختلفة:

أوّلًا، هناك عناية إلهية عادلة وقادرة على إقامة الحقّ في آخر المطاف مهما طال أمد المآسي.

ثانيًا، هناك قانون طبيعي عادل وقادر على إعادة التوازن في النهاية مهما طال أمد الاختلالات.

ثالثًا، هناك منطق تاريخي عادل وقادر على إحقاق الحق وإعادة توجيه البوصلة نحو التقدّم مهما طال الزمن. وهذا ما يختصره القول: الحق يعلو ولا يُعلى عليه.

تلك الفرضيّات قادرة في مجملها على ضمان مواصلة «الحلم العظيم»، سواء باسم الأسطورة، أم الدين، أم العلم.

علاوة على ذلك كله فإن التركيب ممكن، بحيث قد تجتمع العناية الإلهية مع القانون الطبيعي وفق التركيب الذي تبنّاه روسّو وأطلق عليه اسم «العناية الإلهية»، وقد تجتمع العناية الإلهية مع القانون الطبيعي ومنطق التاريخ وفق التركيب الذي تبناه هيجل وأطلق عليه اسم «روح العالم»، وقد ينفصل قانون الطبيعة ومنطق التاريخ عن العناية الإلهية كما هو الحال في التجربة الماركسية، بحيث تتّخذ النزعة الخلاصية طابعًا مُعَلْمَنًا. غير أن المشترك في هذه الفرضيات جميعها

يوتوبيا تعتمد على الاعتقاد بوجود نوع من المعقولية الموضوعية التي تسري في نظام الأشياء أو الحوادث، وستجعل الأمور على ما يرام، ولو آجلًا، أو في أحد العوالم الممكنة.

على أن الديانات قد منحت لنزعة الخلاص بُعدًا ما ورائيًا واسعًا، لجأ إليه بعض فلاسفة الأمل بدورهم لإنقاذ فكرة الأمل والخلاص، على منوال مُسَلَّمَة خلود النفس لدى كل من روسّو وكانط، بحيث تبدو مآسي الأرض بأسرها كأنها لا تساوي شيئًا مقارنة بالحياة الأبدية بعد الموت، والتي سينعم فيها الأخيار والأبرار بالسعادة الأبدية.

غير أن مبدأ الخلاص قد لعب دورًا أساسيًا في صناعة حوادث التاريخ، وهو ما يستدعي بعض التوضيح:

حين يتعلّق الأمر بالحوادث التي تصنع التاريخ، هناك صنفان من الحوادث: هناك من جهة أولى، حوادث الحروب والمعارك والثورات والفتن والتي تعبّر عمّا يسميه فرويد

بدوافع الهدم والموت (الثاناتوس)؛ وهناك من جهة ثانية حوادث البناء والعمران والإبداع والابتكار التي تعبر عن ما يسميه فرويد بدوافع الحب والحياة (الإيروس).

الصنف الأول من الحوادث، الذي عادة ما يتم التركيز عليه في دروس التاريخ، غالبًا ما يحرّكه مبدأ الخلاص. كيف ذلك؟ لا شيء يدفع الإنسان إلى أن يقاتل بشراسة غير اليقين بأن القتال لن يطول، وسيعقبه خلاص عظيم يطول. والواقع أن لا أحد باستطاعته أن يقاتل بشراسة في حرب تستغرق سنوات طويلة من دون أن يكون دافعه أمل عظيم سيأتي. لذلك كانت أشدّ الحروب شراسة هي على الدوام تلك التي اعتقدت بأنها ستكون الأخيرة قبل « السلام العظيم»، و«النصر العظيم»، أو « الفوز العظيم»، أو أي بشرى عظيمة ووشيكة تحظى بقدر كبير من اليقين. إن أسوأ المعاناة التي تفاقمت على الدوام هي تلك التي اعتقدت بأنها تمثل المعاناة الأخيرة، إنما «النصر صبر ساعة» كما يتردّد في بعض الأدبيات الجهادية، لكن تلك الساعة عادة ما تكون جحيمًا انتحاريًا يدمّر كل شيء من أجل لا شيء.

الصنف الثاني من الحوادث يحرّكه مبدأ الخيبة. على أن الخيبة - خلاف الانطباع السائد - فإنها عادة ما تكون خلّاقة أو فرصة للخَلق. لا ننسَ أن اللحظات التي يقرّر فيها الملوك تشييد المدن العظيمة هي نفسها لحظات اليأس من أي أمل عظيم يقودون الجيوش إليه، ولذلك أيضًا نفهم كيف أن جلجامش عقب استسلامه للخيبة بعد خسارة معركة الخلود، فكّر في إعادة ترميم أسوار مدينة أوروك لكي تصير أكثر جمالًا ودوامًا. وكذلك نفهم حكمة فولتير على لسان (كانديد) الذي بعد أن تحطّمت آراؤه التفاؤلية في غمرة رحلاته الطويلة، أطلق في نهاية الرواية عبارته الشهيرة: علينا الآن أن نحرث حديقتنا.

عادة ما تكون الخيبة خلّاقة، ويكون الخلاص مدمّرًا في المقابل.

لماذا؟

يمثل الاعتراف بالخيبة فرصة لإثارة دوافع الإيروس (الحب، التسامح، الموسيقى، إلخ)، أما التعلّق بوعود الخلاص فغالبًا ما يثير دوافع الثاناتوس (الغضب، التعصّب، العنف، إلخ). لذلك نفهم أيضًا كيف أن اللصّ لا يصبح مستعدًا للموت في العملية، إلّا لحظة استحواذه على الكنز؛ لأنها لحظة امتلاك الأمل واليقين بأنه سيعيش حياة الأثرياء!

الأمل؟! يدرجه سبينوزا ضمن الأهواء الحزينة (الأخلاق)، ويدرجه فولتير ضمن الشرور (مأساة ليشبونة).

اليقين؟! يدرجه كارل بوبر ضمن عوامل العنف والقمع والتعصّب (المجتمع المفتوح وأعداؤه).

بناء عليه يمكننا إعادة قراءة كثير من حوادث التاريخ على المنوال التالي:

إن البعد الخلاصي كان على الدوام ملازمًا للحضارات والسياسات التي تتطلّب قدرًا كبيرًا من الاستعداد للتضحية، ولأجل ذلك كان لكل مشروع بُعدٌ خَلاصيٌّ ملازمٌ له، متمثِّلٌ في الأمل العظيم، والوعد الصادق، واليقين المطلق، بأن الخلاص وشيك، لا سيما حين يستدعي الأمر قدرًا كبيرًا من التضحية.

يعكس الاستعمار نوعًا من البعد الخلاصي للحداثة قبل أن تحاول التحرّر منه بفضل جهود ما يسمى بنزعة ما بعد الاستعمار، كما تعكس الستالينية نوعًا من البعد الخلاصي للماركسية قبل أن تحاول التحرّر منه بفضل جهود رواد ما يسمى بالماركسية الثقافية، كما يعكس الإسلام السياسي نوعًا من البعد الخلاصي للإسلام والذي تجري محاولات التخلّص منه بدوره بفعل جهود ما يسمى بالإسلام الإصلاحي.

تقوم الرؤية الخلاصية على أساس أن عالمًا بدون مآسٍ هو عالم ممكن، ولأجل تحقيقه قد نحتاج إلى بعض الإجراءات الضرورية، من قبيل الثورة، أو المقاومة، أو الجهاد، أو الصلاة، أو الأدعية، أو الدعاية الانتخابية، أو غير ذلك من

التكتيكات، وإننا بذلك النحو نساعد مشيئة الأشياء على أن تصبح الأشياء على ما يرام.

على ذلك الأساس تمتلئ الدنيا بشعارات صاخبة من قبيل أن الفجر قادم، والنصر قريب، وساعة الخلاص آتية، وما إلى ذلك من آمال قائمة على الاعتقاد بأن اتجاه الأمور على ما يرام، طالما ذلك مما تضمنه العناية الإلهية، أو قوانين الطبيعة، أو حتمية التاريخ. لكن رغم تلك الأماني العظيمة إلّا أنّ تعاقب الأيام يعلّمنا أن الليل الزائل يعقبه نهار بدوره سيزول، وتعلّمنا الحياة أن في كل حب كبير قدرًا كبيرًا من الكراهية التي تنفجر بين الفينة والأخرى، وتعلمنا السياسة أن في كل قوة عظيمة قدرًا عظيمًا من الهشاشة التي قد تنكشف بنحو مفاجئ، وتعلّمنا إدارة المؤسسات بأن الجهد الأكبر الذي يبذله المديرون يتعلّق بتدبير الأزمات وانعدام اليقين، كما يعلّمنا التاريخ أن كل الثورات مغدورة في كشف الحساب النهائي. لكن ما القول عن الثورة الفرنسية مثلًا؟ حين تنجح ثورة بعد أزيد من مئة عام من الحروب الأهلية، والرعب، والإرهاب، وتكون منذ اللحظة الأولى قد قتلت بنفسها وباسمها وبمقصلتها خيرة قادتها وأبنائها، فمعنى ذلك أن الذي نجح تحديدًا هو الجيل الذي جاء بعد مئة عام من فشل الثورة،

ولم ينجح إلا لأنه قرّر أن يطلق فكرة الخلاص الثوري، لأجل بناء جمهورية جديدة بالمعطيات المتوفّرة، وبعيدًا كل البعد عن عقيدة «الحل النهائي».

إن ما يميز اللحظة الراهنة من العالم، بصرف النظر عن الإرهاب الانتحاري، والذي كل ما يفعله أنه يؤكّد ما ينوي إنكاره، هو انهيار الإيديولوجيات الخلاصية كافة سواء في شكلها الفردي أم الجماعي، سواء في شقها الوضعي أم الديني، وسواء في مظاهرها العلمية أم الغيبية. وذلك بفعل ما يصطلح عليه ماكس فيبر بسيرورة نزع السحر عن العالم.

غير أن الأمر يتعلّق بسيرورة لا تزال متواصلة. لذلك قد نلاحظ في بعض الأحيان وجود أثر باهت للنزعة الخلاصية لدى بعض فلاسفة الخيبة، وأقدم مثالين في هذا الباب:

- المثال الأول، يمثل نيتشه أحد أبرز فلاسفة الخيبة، إلّا أن حماسته الشديدة لفكرة الإنسان المتفوّق، ولفكرة العود الأبدي

ضمن أحد مستويات تأويلها، تحتمل نوعًا من التوظيف الخلاصي.

- المثال الثاني، يندرج لوك فيري بدوره ضمن فلاسفة الخيبة بالمعنى الواسع، إلا أن حماسته القوية لفكرةٍ «الإنسانية المتحولة»، ولفكرة «حب الأبناء»، تحتمل شكلًا من أشكال التوظيف الخلاصي.

معنى ذلك أن التخلّص من الخلاص يمثّل سيرورة متواصلة، ومتخلّصة بدورها من «عقيدة الخلاص».

لقد تخلصت الفلسفة اليوم، إلى حد بعيد، من الأبعاد الخلاصية التي جعلتها خلال العقود الماضية تنحاز إلى روسو على حساب فولتير، إلى هيجل على حساب شوبنهاور، إلى سارتر على حساب كامو، وجعلتها تقرّر أن تكون بداية الفلسفة الحديثة مع ديكارت في أوائل القرن السابع عشر بدل مونتاين في أواخر القرن السادس عشر، وجعلتها تهمّش الفلسفة الرومانية جملة وتفصيلًا. غير أن الملاحظ

كذلك أن الفلسفة بعد أن تخلّصت من البعد الخلاصي فإنها راجعت تاريخها مجددًا، ثم ساهمت في تخليص العقل المعاصر من «عقيدة الخلاص»، أو هكذا تحاول.

خلال عصر ما بعد الخلاص، لم يعد دور الفلسفة أن ترسم للإنسان أي أمل عظيم بالخلاص، فقد اكتشفت بنفسها بأن كل أشكال الخلاص ليست سوى تعبير عن الرؤية السحرية للعالم، ولو بلغة العلم والعقل بعض الأحيان.

فأي دور يبقى للفلسفة في عالم اليوم؟

الإجابة في كلمة واحدة: العزاء.

العزاء هنا بمعناه الفلسفي، والذي يمنح الإنسانَ شجاعة العيش في هذا العالم هنا الآن، من دون التعلّق بأي أمل في عالم آخر، في مكان آخر، أو في زمن آخر. لكن ألا ينطبق

مبدأ اللّاتوقع على «ما بعد الموت» أيضًا أو بالأحرى؟ لِمَ لا نترك الباب مفتوحًا؟!

هذا ممكن، ولكن... في سبيل العيش كل ما لا يمكن توقّعه يجب نسيانه. "

" جدل الخيبة والأمل في تاريخ الفلسفة

«اليائسون هم المبدعون»

محمود درويش

لديّ اقتراح لا يخلو من فائدة، أو هذا ما أحسبه، مفاده أننا نستطيع تصنيف الفلاسفة إلى نوعين: أوّلًا، فلاسفة الأمل، من أمثال سينيكا، لايبنتز، روسّو، هيجل، وماركس، وعادة ما يُصطلح على تسميتهم بفلاسفة التفاؤل طالما يعتقدون بأنّ

المنحى العام للأحوال هو الاتجاه نحو الأفضل، سواء بالتعويل على ناموس الكون، أو على قانون الطبيعة، أو على منطق التاريخ، لكن مع التنويه إلى أن التفاؤل هنا يخصّ النوايا النظرية، غير أن النتائج العملية قد تكون مختلفة. ثانيًا، فلاسفة الخيبة، مثل لوكريتيوس، فولتير، شوبنهاور، نيتشه، وكامو، وعادة ما يصطلح عليهم بفلاسفة التشاؤم طالما يعتقدون بأنَّ المآسي تندرج ضمن الشرط الدراماتيكي للحياة، ولا مبرر لها طالما الحياة نفسها بلا مبرر، لكن مع التنويه إلى أن التشاؤم هنا يخص النوايا النظرية، لأن النتائج العملية قد تكون مختلفة.

هناك أيضًا لفت انتباه إجمالي مفاده أن كثيرًا من الفلاسفة يجمعون بين عناصر الخيبة والأمل معًا، لكن بدرجات متفاوتة تسمح لنا بأن نضعهم مبدئيًا ضمن صنف محدّد.

وثمة تقييم إجمالي كذلك، بحيث عادة ما يؤدي الأمل إلى نتائج مدمرة، وتؤدّي الخيبة في المقابل إلى نتائج خلّاقة، وهذا ما يتطلّب مزيدًا من التوضيح لأهميته.

إذ تَعِدنا الآمال بادئ الأمر بالفرح والتفاؤل، وهو ما يجعلنا نتمسّك بها ابتداءً، إلاّ أنها سرعان ما تغمرنا بالحزن قبل أن تقودنا إلى التشاؤم والإحباط. من يأمل كثيرًا يحزن كثيرًا، هذا كل ما في الأمر. ولعلي سبق أن أدليتُ بدلوي في نقد الحاجة إلى الأمل ضمن كتابي (التداوي بالفلسفة)، ولا حاجة إلى استعادة الحجج. غير أننا - لكي أواصل التحليل - نحتاج إلى استحضار العبارة التي يردّدها سبونفيل: أن نعيش جيدًا معناه أن نأمل قليلًا ونعشق كثيرًا.

لقد آمن فلاسفة الأمل بوجود قانون طبيعي (سينيكا، روسّو، إلخ)، أو منطق تاريخي (هيجل، ماركس، إلخ)، يضمن أن الأمور ستكون على ما يرام سواء آجلًا أم عاجلًا.

في المقابل اعتقدَ فلاسفة الخيبة بأن المآسي جزء من وجود ليس بالضرورة على ما يرام، وبالتالي علينا أن نتحمّلها من دون أن نبحث لها عن أي معنى، طالما هي جزء من حياة بلا معنى.

ولا بأس في الاستعانة بالأدب لمزيد من التوضيح:

فلاسفة الأمل تجسِّدهم شخصية البارون ثاندر تن ترونخ الذي يرمز إلى لايبنتز، فيلسوف التفاؤل، والذي يعتقد بأن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة، وذلك في رواية (كانديد) التي كتبها فولتير في سياق سجاله مع روسّو، وردّه على فلسفات التفاؤل.

فلاسفة الخيبة تجسّدهم شخصية إيفان، الابن الأوسط في رواية (الإخوة كارامازوف) لدوستويفسكي، الذي ناهض مبدأ العناية الإلهية وأطلق صيحته المدوية: لا جدوى من عناية إلهية تبرّر عذاب الأطفال، كما لا يحقّ للأم أن تغفر لمن يعذّب صغيرها، بل لا يحقّ لها ذلك على وجه الإطلاق.

غير أن الوضع الفلسفي الراهن يطبعه الانتقال من فلسفات الأمل التي لا تتورّع عن تبرير المأساة إذا لزم الأمر، إلى

فلسفات الخيبة التي لا تجرؤ على تبرير المأساة كيفما كانت الأحوال، وذلك بفعل ثلاث سيرورات أساسية:

- سيرورة انهيار الأيديولوجيات الخلاصية، سواء في شقها السياسي أم في شقها الديني.

- سيرورة نزع السحر عن العالم بفعل انتشار العلم والمعرفة.

- سيرورة العلمنة التي يقابلها تراجع سلطة ومرجعية رجال الدين.

بعيدًا عن أوهام الخلاص أو ما بقي منها، فإن المنتظر من الفلسفة في عالم «نزع السحر عن العالم»، أن تسترجع وظيفتها العزائية بالنحو الذي أرسى أسسه فلاسفة العصر اليوناني في المرحلة الهلنستية، من أمثال ديوجين، وإبيقور،

وزينون، ثم بنى صرحه فلاسفة العصر الروماني، على رأسهم لوكريتيوس.

على أن الفلسفة المعاصرة قد شرعت فعلًا في استرجاع وظيفتها العزائية منذ شوبنهاور على الأقل، الذي عمل على تحرير العقل من أوهام الآمال المنحدرة من الرؤية السحرية للعالم، ومن أوهام المعانى اللامرئية والغايات الماورائية، مرورًا بنيتشه الذي حاول استيعاب شوبنهاور داخل رؤية مبهجة هذه المرة، ثم وصولًا إلى فلاسفة فن العيش اليوم، من بينهم نذكر، لوك فيري، أندريه كومت سبونفيل، كليمون روسي، ميشيل أونفراي، وآخرين. هذا كلّه بصرف النظر عن بقايا نزعة خلاصية كامنة لدى بعضهم ولو بنحو باهت، وكذلك بصرف النظر عن التقييم النهائي لجهودهم، والذي لم يئن أوانه بعد.

يتمثّل الرهان الأساسي لفلاسفة العيش اليوم في تحقيق ثلاثة مبادئ مترابطة: العيش بلا خوف؛ العيش بلا أمل؛ والعيش بلا حنين.

العيش بلا خوف؟! هذا الهدف معقول ومبرّر. لكن، رغم ذلك، لا بأس في التذكير بخلاصة أساسية: تمثل كثير من الخرافات أعراضًا جماعية لاضطراب عقلي وظيفي ناجم عن تفشّي الخوف في المجتمع. ذلك أن الخوف يذلّ الإنسان في كل أحواله، ويعطّل قدرته على التفكير، فيصبح ميّالًا إلى تصديق أي شيء، قبل أن يشلّ قدرته على العيش فلا يعود يبتهج بأيّ شيء. بهذا النحو تصاب الروح بالذبول، والحضارة بالأفول.

الحذر من الأخطار مطلوب، وهو يعبر عن غريزة البقاء. علينا أن نحذر من كل ما يتطلّب الحذر. غير أن الخوف هو أول ما يجب الحذر منه؛ لأنه يضعف مناعة الجسد، يعطّل قدرة العقل، وفي النهاية يدمّر مهارة الحذر نفسها.

لذلك - ولعلّها إضافة أخرى - كل من يحاول أن يبني تجربته الدينية على الخوف فهو مخطئ، وكل من يراهن على الخوف « للعودة» إلى الدين فهو مخطئ كذلك. ذلك أن «العودة» الوحيدة التي يتيحها الخوف هي العودة إلى

الديانات البدائية الكامنة في اللّاوعي الجمعي للناس: التضرّع بالبكاء والعويل، الصخب في التراتيل، والعنف باسم المقدّس.

إن كان الداعي إلى التخلّي عن الخوف مفهومًا، فما الداعي إلى التخلّي عن الأمل والحنين أيضًا؟

بوسعي أن أبسُط الدّواعي على النحو التالي:

1 - يندرج الأمل والحنين ضمن الانفعالات الحزينة التي تهدّد قدرة الإنسان على النمو بحسب رأي سبينوزا.

2 - يندرج الأمل والحنين ضمن غرائز الانحطاط التي تهدّد قدرة الإنسان على العيش بحسب رأي معظم فلاسفة العيش اليوم.

3 - يتعلّق الحنين بالماضي، ويتعلّق الأمل بالمستقبل، لكن الماضي والمستقبل ليس لهما وجودٌ فعليٌّ طالما لا يحضران إلا في العقل، سواء عن طريق التذكّر بالنسبة للماضي، أو الاستشراف بالنسبة للمستقبل. وحده الحاضر يتمتّع بالوجود الفعلي. بل ليس الوجود سوى «الوجود هنا والآن»، وفق قواعد الصرف لفعل الوجود في بعض اللغات. لذلك، طبيعي أن يمثّل فعل الوجود أهم إشكال لغوي اعترض فلاسفة الإسلام منذ الكندي إلى غاية اليوم.

4 - ليس الأمل سوى نوع من الأوهام التي قد توظّفها بعض الأيديولوجيات الغائية لأجل السيطرة على الناس، عبر التحكم في آرائهم وانفعالاتهم ورغباتهم؛ كما أن الحنين ليس سوى فخٍّ حزين قد تستثمره بعض الأيديولوجيات الأصولية لأجل شلِّ قدرة الناس على الحياة والفرح والإبداع.

إجمالًا، فقد ألِفنا نحن البشر أن نمضي شبابنا في شقاء الأمل، وبعد ذلك نمضي شيخوختنا في شقاء الحنين، وبين الأمل والحنين يكمن شقاء الوضع البشري، سواء أكان شقاء يخصّ الأفراد ويندرج بالتالي ضمن أمراض الكينونة، أو

شقاء يستشري في المجتمعات ويندرج بالتالي ضمن أمراض الحضارة، وبقدر ما يَعظُم الأمل والحنين يَعظُم معهما الشقاء بدوره.

لذلك، نحتاج إلى مهارة العيش مع الخيبة.

لأنّ الحنين ليس سوى أملٍ بالمقلوب، ولأنّه أمل متعلّق بنوع من الرغبة اللّاشعورية في عودة ذكريات الماضي، أو العودة إليها، سواء في إطار فردي أو جماعي، فإن مفهوم الخيبة يكفي للدلالة على نهاية التعلّق بكل من الأمل والحنين على حدٍّ سواء، وبنحو نهائي، أو لعل هذا أهم هدف يجب أن تنشده فنون العيش اليوم.

لأجل ذلك كلّه، وبصرف النظر عن تحدّياته في مجالات السياسة والمجتمع والأمن، ومتطلّباته في مجالات التربية والثقافة والقيم، فإن زمن خيبات الأمل اليوم، عقب انهيار الأيديولوجيات الخلاصية في شقّها الديني والوضعي، يمثّل فرصة سانحة للتحرّر من وهم الأمل وفخ الحنين، وبالتالي

اكتساب مهارة العيش هنا والآن، وهي المهارة التي يجب العمل على تنميتها في كل الظروف.

ذلك أن الاعتراف بالحقيقة وعدم إنكار الواقع، معطيان أساسيان لأجل العمل على تحسين القدرة على الحياة، مهما ساءت ظروف الحياة.

أومن بالحياة إيمانًا هادئًا بقدر ما هو عميق، غير أني أومن أيضًا بأن الآمال الكاذبة، مهما بدت مغرية، جميلة، جذّابة، رحيمة، ونحو ذلك، إلا أنها في النهاية تدمّر القدرة على الحياة.

❞ النهر الساكن لا يصلح للاستحمام

«دوام الحال من المحال»

قول عربي مأثور

«إنك لا تستطيع أن تسبح في النهر الواحد مرّتين»، كما كان يقول الفيلسوف اليوناني هيراقليطس، لأنّ المياه تتغيّر باستمرار، فلا يبقى النهر هو النهر نفسه إلّا في مستوى التعبير المجازي. والحال أن كل تعبيراتنا عن العالم مجرّد مجازات نعتاد عليها ثم ننسى أنها مجازات. لكن ليس وحده النهر ما يتدفّق، بل بدوره الشخص الذي يسبح لا يظل الشخص نفسه في كل مرّة يهبط فيها إلى النهر، لأنه يتغيّر باستمرار، فالخلايا دائمة التجدّد، والأمزجة دائمة التقلّب، والأفكار دائمة التوارد، فلا يبقى الشخص هو هو إلّا في حدود الأثر الباقي في ذاكرته وذاكرة الآخرين، وهو الأثر الذي يخفتُ مع مرور الزمن.

لذلك، حين نلتقي بأحد أصدقاء الطفولة، فإنه لن يمثّل لنا ذلك الشخص في تلك اللحظة سوى أثر لكائنٍ لم يعد موجودًا، غير أننا قد نصرّ أحيانًا على التنقيب عنه بينَ ثنايا الانفعالات والأفعال وردود الأفعال. لذلك نفهم سبب فشل محاولات استرداد الصداقات القديمة بالنحو الذي كانت عليه بعد أن يمرّ

أمد طويل عن انقطاعها. ولكل واحد منا خيباته في هذا المجال. على أن الأمر يتعلّق برغبة قد تبدو صادقة بيد أنها تخرق قوانين الطبيعة، ولا تحترم قانون التدفّق الذي يسري على الأشياء والأشخاص.

لأجل ذلك، يبدو العتاب الشهير الذي يتردّد أحيانًا بين الأزواج والأحبّة والأصدقاء على منوال: «لماذا تغيّرتَ!؟»، مجرّد إنكار طفولي لواقع التدفّق الذي يسري على كلّ الكائنات بلا استثناء. لكننا نستطيع في المقابل أن نفهم النبرة الدراماتيكية حين يأتي البوح بضمير المتكلّم: لقد تغيّرتُ! بما يعني أني أقرّ بأن هناك أشياء ماتت بالفعل.

الموت والحياة شيء واحد، قالها هيراقليطس نفسه.

ودعنا نتصوّر المثال التالي:

لنفترض أننا نجحنا في وضع كاميرا تصوير سحرية أمام جسم معيّن لمدّة مليون عام، ثم قمنا بعد ذلك بتسريع الشريط في حدود أقلّ من دقيقة قصد المشاهدة، فسنذهل لا محالة، وسنرى رؤية العين كيف أن ذلك الجسم لم يستطع منذ الوهلة الأولى أن يبقى هو هو؛ فقد كان يتدفّق منذ البداية آخذًا في التحوّل في سياق صيرورة بلا توقّف، إلى أن صار شيئًا آخر أو أشياء أخرى، غير أن الزمن الذي يناسب وعينا البشري لا يمنحنا زاوية نظر مناسبة لإدراك حجم التدفّق الجارف في الوجود، والذي يجعل الفرق بين مليون عام ودقيقة واحدة مجرّد زاوية نظر نسبية بالنظر إلى مدى الأبدية. وسندرك بالتالي أن مبدأ الهوية على طريقة أرسطو (أ هي أ) لا يسري إلاّ داخل عالم يناسب حدود إدراكنا الزمني. إننا لا نفطن في العادة إلى حركة الأشياء التي تتحرّك بـ«بطء شديد» إلّا بعد أن تقطع مسافة كافية. ذلك أننا لا ندرك الحركة تحديدًا، بل ندرك المسافات أثناء تمدّدها وتقلّصها، ثم نستنتج من ذلك كلّه مفهوم الحركة. حسنًا، إذا وُجد جسم وحيد في الفراغ الأبدي، فلن يكون هناك أي معنى لعبارة: إنه يتحرّك! لهذا السبب لم يجد بارمنيدس صعوبة في اعتبار الحركة مجرّد وهم.

لا تتحرّك الأشياء في المكان إلّا بالنسبة إلى المسافات القائمة بينها، لذلك استطاع بارمنيدس إنكار وجود الحركة في المكان، غير أن الأشياء تتدفّق في الزمان بفعل الصيرورة، وهي لا توجد وتُرى وتُدرك إلا بفعل تدفّقها الذاتي، وبذلك النحو يكون هيراقليطس قد أنقذ مفهوم الحركة بأن ربطه بالزمان بدل المكان، غير أنه منح للحركة في المقابل طابعًا دراماتيكيًا: كل الأشياء تتدفّق نحو التلاشي.

بمزيد من الدقة نقول أيضًا، ليس الوجود مجرّد نهر يتدفّق أو أشياء تتدفّق، بل الوجود هو تدفّق النهر وتدفّق الأشياء، إنه فعل التدفّق نفسه. إن عبارة «نهر يتدفق» لتمنحنا إمكانية تصوّر نهر لا يتدفق في المقابل، ولو تجاوزًا أو لوقت وجيز، وهي إمكانية ممتنعة في كلّ الأحوال، بيد أن عبارة «تدفق النهر» تحيل إلى الفعل بدل الاسم، تحيل إلى التدفق لا إلى النهر، تحيل إلى الوجود لا إلى الموجود، تحيل إلى الوجود من حيث هو فعل لا ندرك منه إلّا الأثر، مثل العاصفة التي لا تدل على جسم معيّن بل على قوة وحركة وطاقة وفعل، إنها تدل تحديدًا على أثر الفعل عندما تتطاير الأشياء وتقتلع الأشجار. وكذلك حال النار التي لا تمثّل جسمًا ماديًا بل هي مجرّد أثر حراري وضوئي لتفاعلات كيميائية تغلي بقوة ولا

ندرك منها سوى الأثر الذي هو ذلك «الشيء» المرئي الذي يبهرنا، يسحرنا، يساعدنا، يدفئنا، يلهمنا، كما يخيفنا، ونصطلح عليه باسم النار. كذلك هو الوجود الذي لا ندرك منه إلا آثاره الحسّية أثناء صخب التدفّق نحو التلاشي.

لا يدلّ الوجود على الموجودات حين تتدفّق وتغلي وتصير، بل يدلّ أساسًا على فعل التدفّق والغليان والصيرورة. ليس الوجود سوى أثر للتدفّق، تمامًا كما أن النهر هو الأثر الذي يخلّفه فعل تدفّق الماء في مستوى شكل المجرى، وصوت الخرير، وتضاريس الصخور، ورائحة الأعشاب، ونسيم الوادي، وما إلى ذلك. الوجود هو بمثابة تدفق نهر عظيم، غير أن منبعه ومصبّه ومساره ومغزاه، كل ذلك عبارة عن ألغاز قد تبقى بلا حلٍّ إلى أجلٍ غير مسمى، بيد أن البشر يسعون لاكتشافها شبرًا شبرًا، وشفرةً شفرةً، فينجحون حينا ويخفقون أحيانًا، ما يعني أن الطريق سيكون طويلًا، بل الأحرى هو طريق ليس له نهاية.

لذلك سيبقى النقاش العلمي والمعرفي والديني حول طبيعة نهر الوجود مفتوحًا إلى أجل غير مسمى، وينبغي أن يتواصل

بتواضع وانفتاح، وسيتطلب الأمر جهدًا تراكميًا طويل الأمد، إلا أنه يجب ألّا يحجب عنا نحن الفانين المهمة الآنية: يوجد النهر لكي نسبح فيه.

لأجل ذلك يجب أن نتقن مهارة السباحة، ولأجل ذلك أيضًا يجب أن تصبّ كل الدراسات المرتبطة بالنهر في النهاية في تحسين ظروف العوم، وتنمية مهارة السباحة، وأن يكون الهدف العملي هو أن يسبح معظم الناس بأكثر ما يمكن من الأمان في نهر يظل بطبعه غير آمن.

قد نعيش ونفنى من دون أن نفهم مغزى الحياة، كما قال الموسيقار المصري محمد عبد الوهاب في أغنيته الأخيرة قبل وفاته (من غير ليه)، غير أن ذلك الجهل السقراطي يجب ألّا ينسينا الشيء الوحيد الذي نعرفه حقّ المعرفة: توجد الحياة لكي تعاش، مثلما يوجد النهر لكي نسبح فيه.

قد يبدو التدفّق مخيّبًا للأمل، مضيعًا لليقين، ومهدِّدًا للأمان، وقد نأمل لو يتوقّف النهر قليلًا حتى نسبح في الماء نفسه بأمان طفولي، لكن علينا ألّا ننسى مسألتين:

أولًا، يظل الشعور بالأمل، وباليقين، وبالأمان، من أنواع المشاعر التي ما إن يكبر حجمها حتى تهدّد قدرتنا على النمو والحياة.

ثانيًا، عندما يتوقّف التدفّق يصبح النهر غير صالح للاستحمام.

الفصل الثاني
العيش في زمن الكارثة

❞ لا يوجد عشّ آمن للعصافير

الحياة تعني أن نعيش في خطر

فريدريش نيتشه

لا يوجد زمن آمن، كما كان يقول الفيلسوف الروماني سينيكا، ذلك ما تؤكّده أخبار الحروب والفتن. غير أننا نستطيع أن نضيف أيضًا، ولا يوجد مكان آمن طالما أخبار الأوبئة والإرهاب والحروب تؤكّد ذلك، كما لا توجد مكانة اجتماعية آمنة طالما أخبار الجائحات والاغتيالات تؤكّد ذلك، ولا يوجد استثمار آمن طالما أخبار الكوارث والإفلاس تؤكّد ذلك، وأيضًا لا يوجد حب آمن، ولا سفر آمن، ولا زواج آمن، ولا إنجاب آمن، وإجمالًا لا توجد حياة آمنة.

في رحلة الحياة لا وجود لأي تجربة آمنة:

إذ لا يوجد حبّ مريح إلّا في خيال المراهقين الذين لأجل ذلك قد يعانون من الإحباط في أولى تجاربهم العاطفية حين ينضجون؛ وحيث لا يوجد زواج سعيد إلّا في قصص الأطفال الذين لأجل ذلك قد يواجهون التذمّر في بداية حياتهم

الزوجية عندما يكبرون؛ وحيث لا يوجد سفر آمن إلّا إذا كانت المسافة تساوي صفرًا؛ وحيث لا يوجد هدف آمن إلّا في الأحلام؛ ولا يوجد مشروع آمن إلّا في المنام؛ وإجمالا لا توجد حياة آمنة إلّا في التصوّرات عن عالم الأموات.

عندما تقرّر أن تنجب أو تتبنّى طفلًا - وفي الحقيقة لست أنت من يقرر ذلك بل لعلها طبيعتك الحيوانية - معناه أنك باعتبارك كائنًا عاقلًا قد قبلت بقواعد اللعبة كاملة، بحيث إنك ستنجب أو تتبنّى كائنًا هشًّا، فانيًا، ومعرَّضًا منذ الوهلة الأولى لمختلف الأمراض والمخاطر، وقد تضطرّ إلى الطواف به آناء الليل في أقسام المستعجلات الطبية متوسّلًا الشفاء، وكل رجائك أن لا يموت قبلك، وهو ما لا تكفله الحياة بالضرورة. وحيث إنك ستعاني لمعاناته ما حييت وما حَيِيَ، ذلك أن غريزتك التي ورَّطتك، سترغمك على أن تتحمّل عنه، ثم معه، نصيبًا من مخاطره، زمنًا قد يطول وقد لا ينقطع، ولو أمكنك فلن تتردّد في تلقي ضربات القدر بدلًا عنه. رغم كل شيء فلا شيء مضمونًا في آخر الحساب، بحيث لا تطابق الوقائع التوقّعات، وإذا عظمت آمالك فسيكون إحباطك أعظم. أما الحل الباقي أمامك فهو أن تتقبّل الورطة برضا،

وتواصلها بلا تذمّر، وذلك حتى لا تفقد القدرة على عيش الحياة.

معنى ذلك أن الفرصة الباقية أمام الإنسان أن يكتسب القدرة على العيش في بيوت غير آمنة، وبيئات غير آمنة، ما يعني أن يعيش في هذا العالم كما هو.

القدرة على الحياة تعني القدرة على تقبّل الخطر الكامن خلف كل تجارب الحياة، بلا أسف أو أسى، بلا ندم أو شكوى. ذلك أن مغزى الحياة يكمن في أنها عبارة عن متتالية من الأنجية (جمع نجاة). هنا بالذات يكمن الشرط الدراماتيكي للحياة، والذي بقدر ما نتقبّله فإننا نمتلك القدرة على الحياة بعنفوان حكيم.

حين نتمثّل العيش باعتباره نجاة، حين نتمرّن على اعتبار كل لحظة من لحظات الحياة بمثابة نجاة، حينها سنمتلك فرصة سانحة لأجل التعامل مع لحظات الحياة على نحو احتفالي يجعل الحياة في النهاية جديرة بالحياة.

جميعنا ناجون كما كان يردّد جاك درّيدا.

ما معنى ذلك؟

بالمعنى السياسي كلنا ناجون من الحروب الكونية ومعسكرات الإبادة، والمعتقلات السرية، والحروب الأهلية، والتفجيرات الإرهابية، إلخ، بل كلنا ناجون من أشكال شائعة من الموت «السياسي» و«العاطفي» مثلًا، من قبيل السكتة القلبية الناجمة عن الأزمات السياسية أو الصدمات العاطفية، أو ما إلى ذلك.

بالمنظور التاريخي أيضًا، نحن نمثّل سلالة الناجين من النيازك والوحوش والأوبئة، ومختلف عوامل الانقراض، بل إننا لسنا سوى نسل المنحدرين من سفن النجاة.

غير أننا ناجون بالمعنى الوجودي كذلك، ناجون بكل المعايير، وفي كل مراحل العمر: ناجون من العدم حين نوجد، ناجون من الإجهاض حين نولد، ناجون من الموت المبكر حين نكبر، ناجون من الإدمان والجنون والانتحار حين ننضج، ناجون من حوادث السير والغرق والشجار حين نشيخ، وفي هذه النجاة تلو النجاة يكمن المعنى الحقيقي للحياة.

عندما أتمثّل الإحساس بالنجاة على هذا النحو من القناعة والاقتناع، فسينتابني شعور عظيم بالامتنان للحياة، وبالابتهاج بكل لحظة أعيشها مع نفسي ومع الآخرين، وبالتالي سأمتلك القدرة على العيش بكثافة وعمق في معظم أوقات الحياة.

لا أستطيع أن أتغاضى عن البؤس الاجتماعي، بل أدرك وجود ملايين المياومين ممن يضطرّون إلى خوض كفاح يومي مرير من أجل «قوت العيال»، لكن يكفي أن تسلم الذات من داء التذمّر اللعين حتى تصبح كل وجبة عائلية بسيطة بمثابة احتفال مصغر بنجاة مؤقتة، في انتظار معركة اليوم الموالي.

عندما تهبط الطائرة أو يصل القطار، فسواء تعلّق الأمر ببداية العطلة أم بنهايتها فإن الفعل يحيل إلى لحظة نجاة تستحق الامتنان في انتظار الرحلات الموالية.

ليس مطلوبًا منا سوى أن نستحضر مفهوم النجاة في كل لحظات الحياة، وحتى في أبسط تفاصيلها اليومية والاعتيادية. وكما يقول محمود درويش في إحدى قصائده الأخيرة:

«إن كان لا بُدَّ من حُلُمٍ، فليكُنْ مثلنا... وبسيطًا

كأنْ: نَتَعَشَّى معًا بعد يَوْمَيْنِ

نحن الثلاثة،

مُحْتَفلين بصدق النبوءة في حُلْمنا

وبأنَّ الثلاثة لم ينقصوا واحدًا

منذ يومين» (لاعب النرد).

يكفي ألّا ينقص واحد منذ يومين حتى يشعر الثلاثة بالامتنان.

لكن العبرة في المشهد تكمن في أن كل يوم نستطيع فيه القيام بالأعمال البسيطة التي نقوم بها عادة، ونستمتع بالأشياء البسيطة التي نستمتع بها عادة، ونلتقي بالأشخاص البسطاء أنفسهم، الذين اعتدنا أن نبادلهم التحية يوميًا، سيكون يومًا جديرًا بالامتنان. وكلما امتلأت النفس بالحيوية والحياة صارت معركة «قوت العيال» أقل قسوة مهما قست الظروف على الإنسان.

لكن ثمة عبرة أخرى لا تقل أهمية:

عادة ما يكتسب المتعافون من الفيروسات والجراثيم مناعة أفضل من السابق. وهو ما يعني أن المبدأ القائل إن «الضربة التي لا تقتلني تزيدني قوة»، يظل مبدأً أساسيًا في الحياة، بحيث ينطبق على الأفراد والمجتمعات كافة، وذلك في مختلف الظروف والأزمات. هنا بالذات يكمن المعنى الحقيقي لعبارة «لقد نجونا»، والتي يجب أن نضعها دومًا على محمل الجد.

«لقد نجونا»!... ما معنى ذلك؟

معناه أننا الآن أكثر قدرة على الحياة، أو هكذا يفترض.

غير أن القدرة على الحياة عقب الكارثة تتعلّق برؤيتنا للكارثة: كيف نتمثّل الكارثة؟ كيف نفسّرها؟ كيف نتصوّرها؟ وبالجملة كيف نفهمها؟ وهو ما يستدعي القدرة على استعمال

العقل في الكارثة مهما عظمت، وخلال زمن الكارثة مهما طالت. ❝

❞ استعمال العقل أثناء الكارثة

«لا إمام سوى العقل»

أبو العلاء المعرّي

«لتكن لديك الجُرأة على استعمال عقلك»، هذا هو رهان كانط، كما عبّر عنه بصريح اللفظ في رسالته الشهيرة (ما الأنوار؟)، معتبرًا أن ذلك هو بوابة الدخول الرئيسة إلى مجتمع الأنوار.

كلام معقول، لكن ثمة ملاحظة معقولة كذلك:

هل يكفي أن نقول لشخص معيّن: «لتكن لديك الجرأة على التفكير»، حتى يمتلك الجرأة على التفكير؟ هل الإحساس بالكرامة الذي يلحّ عليه كانط دومًا يستطيع أن يمثل آلية إقناع كافية؟ وأيضًا، كيف يمكن للناس عندنا الاقتناع بأن التفكير يحفظ الكرامة في ظل نظم تقليدية أول ما تفعله هو أن تنزع كرامة من يجرؤ على التفكير!؟

ما السبيل إلى إقناع الإنسان بأن يمتلك الجرأة على استعمال عقله طالما يتعلّق الأمر بالجرأة أوّلًا، وطالما امتلاك الجرأة ليس بالأمر الهيّن ثانيًا؟ إذا لم نكن نرغب في إرغام الشخص لكي يجرؤ على القيام بفعل معين، طالما سنقع بذلك النحو في حلقة مفرغة، فيبقى أمامنا خياران متاحان: إما أن يكون هناك دافع نابع من الغريزة، أو يكون هناك حافز صادر عن المنفعة. طالما التفكير غير نابع مباشرة من الدوافع الغريزية، فيبقى السبيل الآخر هو أن نجعله صادرًا عن المنفعة. والحال أن من طبيعة الإنسان ألّا يقتنع إلا بالجهد الذي يمنحه حياة أفضل. هنا بالذات يكمن المغزى الحقيقي لمفهوم المنفعة.

لكن حين يتعلّق الأمر بالمنفعة فإن كانط هو آخر من يمكنه أن يقنعنا. غير أن ما لا يُدرَك كلّه لا يُترَك جُلّه، وفق إحدى القواعد الفقهية المعروفة، وهي قاعدة تصدق أيضًا على علاقتنا بكانط.

لعل كانط من الفلاسفة القلائل الذين أزاحوا مفهوم السعادة عن غاية العقل والأخلاق، وذلك بدعوى أن العقل يجب ألا يكترث بالسعادة طالما الواجب الأخلاقي يجب أن يكون لذاته، ولأجل ذاته. غير أن عقل المرء كما قلنا لا يقتنع إلّا بالمجهود الذي يمكن أن يجعل حياته أفضل. هذه المعادلة أدركها سبينوزا حين جعل غاية الأخلاق هي سعادة النمو والاكتمال.

رغم ذلك يبقى مطلب كانط معقولًا في أساسه: يجب أن تكون لدى كل إنسان الجرأة على استعمال عقله. غير أن الجرأة تحتاج إلى نوع من المكافأة؛ ذلك أن الجرأة من أجل الجرأة لا تقنع أحدًا. كل ما لا ينفع لا يُقنع. هل معنى ذلك أننا سنبتعد عن كانط؟ هناك طريقة لكيلا نبتعد عن كانط كثيرًا. كيف؟ أن نعتبر المكافأة هذه المرة ليست خارجية، بل نابعة من داخل الذات، فتصبح المعادلة على النحو التالي: مكافأة أن

نفكر بطريقة جيدة، هي أن نعيش بطريقة جيدة كذلك، بمعنى أن نحقّق قدرًا معقولًا من البهجة والسعادة. هذا ما يستحق أن نبرهن عليه.

تمنحنا الحياة فرصًا كثيرةً لاختبار رهان استعمال العقل لكي نعيش حياة أفضل، بل ليست الحياة سوى سلسلة من الاختبارات لأجل تحسين القدرة على الحياة. وإذا كانت أهم فرصة لاختبار أي فكرة هي أن ندفع بها إلى حدودها القصوى، فستكون الكارثة بمثابة الحالة القصوى لاختبار الجرأة على استعمال العقل، وممارسة فعل التفكير.

ليس التفكير في الكارثة بالأمر الهيّن، لا سيما في زمن الكارثة. هنا يكون رهان كانط في التنوير أمام اختبار شاقّ وعسير. لكن، حين ينجح هذا الاختبار تصبح معركة التنوير مجرّد تفاصيل. وما سنفعله هو البرهنة على أهمية نجاح هذا الاختبار.

أوّل شيء تهدّده الكارثة هو قدرة الإنسان على التفكير، لذلك طبيعيّ أن يكثر الدجّالون في زمن الكوارث، وذلك عندما يتوقّف التفكير ولا تُثار في النفوس سوى المواقف الغريزية، غير أن الغرائز لا تخبر الإنسان بكيفية التصرّف أمام الكوارث، بخلاف الحيوانات التي ما إن تخبرها غرائزها بالخطر حتى تخبرها أيضًا بكيفية التصرّف أمام الخطر؟ لذلك قد لا تخلو ردود فعل الإنسان أمام الكوارث من نتائج كارثية. على سبيل المثال، كان لجوء الناس خلال الأوبئة إلى المعابد للتضرّع وطلب النجاة يزيد من تفشّي العدوى وتدهور الوضع. غير أن معظم الناس في العصور الماضية كانوا يتصرّفون بذلك النحو الذي لا يمكن أن تمليه الغرائز الطبيعية فيما لو كانت تعمل جيدًا، ولا يمكن أن يمليه الذكاء الإنساني فيما لو كان يعمل جيدًا.

ما جدوى التفكير إذًا؟

ليس التفكير بالجهد الهيّن، فهو - مثل رياضة الصباح - يحتاج بادئ الأمر إلى ما يسمى بلغة الفقهاء نوعًا من «مجاهدة النفس»، غير أن أصعب الجهاد هو الاجتهاد كما

يُقال، لذلك طبيعيّ أن يفضّل الكثيرون تفويض التفكير في أمورهم لعقول غيرهم. لأجل ذلك، يتصرّف البعض كما لو كان التفكير مهنة تمارسها قلة قليلة في إطار نوع من التقسيم الاجتماعي للعمل، حيث يجب أن يكون هناك من يفكّر نيابة عمن لا يفكرون، على منوال الطبيب الذي يداوي من لا يداوون أنفسهم، والحلاق الذي يحلق لمن لا يحلقون لأنفسهم، والمعلم الذي يُعلِّم من لا يُعلِّمون أنفسهم، وهكذا دواليك! وعلى نفس المنوال يفترض البعض أن يوجد هناك من يفكّر نيابة عمن لا يفكرون بأنفسهم، وربما لهذه الغاية وُجِد الفقهاء، والقساوسة، والزعماء، والمرشدون، والمراجع، والكهّان.

غير أن التفكير يمثّل حاجة حيويّة مثل الهواء بالنسبة للكائنات الحيّة، ويمثّل حاجة روحيّة مثل الصلاة بالنسبة للمؤمنين.

لماذا يحتاج الإنسان إلى التفكير؟

يحتاج الإنسان إلى التفكير لأنّه لا يمتلك مهارة التصرّف الغريزي التي تتمتّع بها سائر الحيوانات، ولذلك عليه أن يعوِّض ضعف الغريزة بالقدرة على التفكير، وذلك لغاية أن يدبّر ذاته بأسلوب آمن، لأن المهمّة الأشدّ صعوبة بالنسبة لكل فرد هي تدبير الذات، فيما يسميه ابن باجة بـ(تدبير المتوحّد). الإنسان هو الكائن الأكثر تهديدًا لذاته؛ إنه الكائن الوحيد المعرّض للإدمان بكل أنواعه، للانتحار بكل أشكاله، وللجنون بكل تجلياته.

يمتلك الحيوان غرائز تدفعه نحو الفعل، وتحدّد له في الوقت نفسه كيفية الفعل. فهو يرث الدافع إلى الأكل ويرث معه معرفة الأطعمة المناسبة وطريقة الأكل أيضًا، يرث الدافع إلى الجنس ويرث معه كيفية ممارسة الجنس أيضًا، يرث دافع الانتماء إلى مجموعة معيّنة ويرث معه أيضًا مهارة الحفاظ على بقائه ضمن تلك المجموعة، إلخ، غير أن غرائز الإنسان ليست فعّالة بما يكفي لكي تمنحه الفعل ومهارة الفعل أيضًا، ذلك أن الإنسان يرث الدافع إلى الأكل من دون أن يرث طريقة الأكل، يرث دافع الجنس من دون أن يرث طريقة ممارسة الجنس، يرث دافع البقاء ضمن جماعة معينة من دون أن يرث طريقة الحفاظ على ذلك. إن الطبيعة التي

تملي على الإنسان ماذا يفعل، لا تملي عليه كيف يفعل. لذلك السبب على كل إنسان أن يجد الأسلوب الذي يناسب طبيعته، شخصيته، حاجياته، ومصادفاته أيضًا. وفي سبيل ذلك فإنه قد ينجز أعظم الإبداعات، وقد يقترف أفظع الحماقات.

لذلك يكون السؤال: «كيف أتصرّف؟»، هو سؤال الإنسان بامتياز. غير أنه أيضًا سؤال كل إنسان على حدة، طالما غرائز المشترك الإنساني لا تعلمنا كل شيء، ولعلها لا تعلمنا سوى القليل. ما يعني أن هناك هامشًا واسعًا لكي يتدبّر كل فرد على حدة تطوير مهاراته بنفسه.

لا تكمن معضلة الإنسان الحقيقية في سؤال الأخلاق على الطريقة الكانطية «ما الذي ينبغي أن أفعله»، بل في سؤال الأسلوب «كيف ينبغي أن أفعل؟».

الدافع الفطري يقول لي: مارس الجنس. هذا الأمر أستوعبه من الطبيعة بكل سلاسة.

الواجب الأخلاقي يقول لي: لا تتحرّش، لا تغتصب، لا تُعنِّف... إلخ. هذا الأمر أستوعبه من المجتمع بكل سهولة.

أما الأسلوب فلا يمكنني أن أستوعبه بسهولة أو سلاسة، طالما لا يوجد مخطّط فطري أو سلطوي يمكنني التعويل عليه، لذلك يتطلّب بناء الأسلوب مسارًا شاقًّا ومليئًا بالتعثرات، والإخفاقات، والأخطاء، والخطايا، والمخاوف، والاختلالات، والتوجّسات.

سؤال «كيف أتصرف؟»، هو سؤال الذات أيضًا، سؤال الأسلوب الذي يناسبني، الاختيارات التي توافقني، الميول التي تلائمني، المظهر الذي يعبّر عني، الذوق الذي يمثّلني، الخيال الذي يجسّدني، إلخ. وكما يُقال: «لا يحك ظهرك غير ظفرك». بالمثل يجب عليك أن تفكّر بنفسك لكي تشقّ طريقك طالما لا أحد يرث الطريق. كيف تتصرّف؟ جوابك عن هذا السؤال هو الذي يحدّد أسلوبك في النهاية. وكما يُقال أيضًا، الإنسان هو الأسلوب.

يعرف الحيوان بنحو طبيعي كيف يتصرّف، لأن غرائزه حادّة بما يكفي لكي توجّهه من بداية الفعل إلى نهايته. أما الإنسان فهو لا يعرف طبيعيًا كيف يتصرّف. إنه كائن منفلت من عقال الطبيعة، لذلك عليه أن يعقل نفسه بنفسه، عليه أن يحكم نفسه بنفسه، بمعنى، عليه أن يفكر.

عندما تهدّد الكوارث قدرة الإنسان على التفكير فهي تفقده السيادة على ذاته، وتعرّضه بالتالي لفقدان البوصلة، وتجعله في النهاية فريسة سهلة للدجّالين والمشعوذين قبل أن تفترسه الكارثة قبل الأوان.

رهان التنوير هو ألّا يفقد الإنسان قدرته على التفكير حتى عندما يفكّر في الكارثة أو أثناء اشتداد الكارثة، بل لا سيما أثناء ذلك. ذلك أن القدرة على التفكير تعني تفادي إهدار فرص النجاة، التي يجب عدم إهدارها.

الكارثة هي امتحان التنوير الأشدّ صعوبة على وجه الإطلاق، غير أنها الحال الذي يُبنى عليه المآل لا محالة، سواء قبل النجاة أم بعد النجاة.

إنها معركة التنوير في بعض تفاصيلها.

الكارثة والعقاب
المعادلة الخاطئة

«أحبُّ الله، أحبُّ أصدقائي، لا أكرهُ أعدائي، وأمقتُ الخرافات»

فولتير

عندما نمارس التفكير داخل مجال معيّن، كيفما كان نوعه، غالبًا ما يكون المنطلق عبارة عن مقدّمة أو مقدّمات يُبنى عليها تسلسل الأفكار على منوال «إذا كان كذا فإن كذا»،

وبنحو قد يفضي إلى إنتاج خطاب أو نظرية أو مذهب، أو يُكتفى بالإحالة كما في معظم الأحيان.

عادة ما تكون مقدّمات الانطلاق مضمَرة في العقل الجمعي الذي يؤطّر مجال التفكير، وهو ما يضفي طابع التكرار على معظم عمليات التفكير. وطالما النتائج محكومة بالمقدّمات فمن الطبيعي أن تكون المرجعيات معدودة، وممكنات الإبداع محدودة، وغالبًا ما يقتصر هامش التفكير على مسائل الشرح والتفسير.

لا يوجد نمط من التفكير يخلو من تسلسل منطقي يجعل الأفكار تبدو مقنعة، سواء في مجالات التفكير العلمي أم التفكير السحري؛ فالتسلسل المنطقي للأفكار يغري العقل طالما يلبّي أحد أهم مطالبه، بيد أننا - بمعزل عن مغريات المنطق الصوري - يجب أن نتوقّف عند المنطلقات التي يُبنى عليها تسلسل الأفكار، والتي قد تكون مجرّد مغالطات تأسيسية.

لعلّ التسلسل على طريقة «إذا كان كذا فإن كذا» يجعل الأفكار تبدو متناسقة وبالتالي مقنعة، غير أننا أثناء التسلسل الاستدلالي قد نفوِّت فرصة اختبار المنطلق الذي بُني عليه الاستدلال، والذي عادة ما يكون مضمَرًا فيسهل الالتفاف عليه. على أننا قد نتقبّل فخاخ المسلّمات عن طيب خاطر حين تناسب دوافع لا واعية، أو لأننا أحيانًا لا نريد أن يتوقّف الحوار قبل البدء. غير أن عدم التوقّف لأجل اختبار المنطلقات من شأنه أن يجعل سجال الأفكار بلا طائل. هنا تكمن صعوبة ما يسمى بالحوار في عديد من التجارب الإيديولوجية، بحيث ما إن يتمّ التغاضي عن المنطلقات حتى تصبح جلسات الحوار مجرّد حوار طرشان، أو من أجل التقاط الصور في بعض الأحيان.

ينطبق الأمر نفسه على النقاشات الدائرة حول مفهوم الكارثة الطبيعية، حيث ثمة أطروحات تبدو متناقضة أو متعارضة لكنْ تنطلق جميعها من المنطلق نفسه الكامن في العقل، الذي تعود أصوله إلى إنسان عصر الكهوف. يتعلّق الأمر بأطروحات تصرّ على تحميل الإنسان مسؤولية الكوارث الطبيعية كلّها، سواء بسبب خطاياه الدينية وفق مزاعم بعض الحركات الدينية، أو بسبب انتهاكاته للبيئة وفق

مزاعم بعض الحركات البيئية، أو بسبب سلوكيات محدّدة، من قبيل أكل اللحوم بالنسبة لبعض النباتيين، أو العنف بالنسبة لبعض السلميين، أو منطق الربح بالنسبة لبعض اليساريين، أو نحو ذلك. يكمن الخطأ الأساسي هنا في مبدأ التعميم، حيث يسود الاعتقاد بوجود علاقة سببية ضرورية بين الكارثة وسلوك الإنسان في كل الأحوال، وهو تعميم خاطئ، ويؤجّج مشاعر الذنب.

لا ننكر وجود كوارث يتحمّل فيها الإنسان قدرًا معينًا من المسؤولية، لكن المشكلة تكمن في النزوع نحو تحميل الإنسان مسؤولية كل الكوارث في كل الأحوال، وهذا ما لا يخلو من مبالغة، لكنها مبالغة تخفي حقيقة من نوع آخر: ثمة معتقد يعود إلى إنسان الأزمنة البدائية، ولا يزال راسخًا في اللاوعي الجمعي، بموجبه يتصوّر الإنسان أن الكارثة التي قد تصيبه أو تصيب الآخرين، ليست سوى عقاب من الله، أو الطبيعة، أو القدر، أو الحياة، أو أي مصدر آخر.

هي معادلة راسخة في اللّاوعي الجمعي للبشرية جمعاء، بحيث يكون رد الفعل الغريزي الأول أمام المصيبة أن يشعر

الإنسان بأن هناك عقابًا معينًا، سواء أكان في الإطار الفردي أم الجماعي. ذلك الشعور قد يتخلّص منه الإنسان جزئيًا عن طريق المعرفة والمنطق والحكمة، لكنه يبقى كامنًا بدرجات متفاوتة، وقد يتّخذ مظاهر معلمنة أحيانًا، من قبيل أن البيئة تعاقب الإنسان لأنه يلوِّث المناخ، أو أن التاريخ يعاقب الشعوب التي تأخّرت عن الركب، أو ما شابه ذلك، غير أن الدافع الأساسي يكمن في أن الإنسان يريد أن يشعر بوجود عدالة معينة وراء كل الضربات القاسية التي قد يتلقاها من طرف الطبيعة والحياة والقدر.

لذلك، فانطلاقًا من معادلة أن الكارثة تمثّل نوعًا من أنواع العقاب، ينشأ تسلسل للأفكار على النحو التالي:

إذا كانت الكارثة عقابًا، فالإنسان بطبعه لا يستطيع أن يتقبّل عقابًا لا يراه مبرّرًا. بهذا المعنى يمثّل تبرير الكوارث الطبيعية حاجة أساسية للإنسان. لذلك ستكون عبارات التشفّي والتأثيم التي يطلقها البعض في ظروف الكوارث مجرّد جهد انفعالي لإقناع العقل بأن «العقاب» مبرَّرٌ! ولا نتشفّى في المنكوبين إلّا لأنّنا لا نتحمّل الشعور بأنهم مظلومون!

بوسعنا إعادة توضيح تسلسل الاستنباط على النحو التالي: في لحظة من لحظات ارتقاء الإنسان، تطوَّر جانب من العقل والوجدان بنحو جعل الإنسان لا يتحمّل العيش في عالم يبدو غير عادلٍ كما ينبغي. لذلك سيكون الميزان بمثابة الرمز الإنساني الأكثر كثافة ودلالة عن رحلة الإنسان الشاقة والطويلة بحثًا عن عالم عادل لا يزال مفقودًا. لقد جعلت معظم شعوب الأرض من الميزان رمزًا مكثَّفًا لمفاهيم العدالة والمساواة والحق والإنصاف والقسط والاعتدال، داخل الكثير من المجالات، كالتجارة، والقضاء، وعالم الحساب الأخروي أيضًا. الميزان هو الأداة الأكثر تعبيرًا عن حلم العدالة إذًا. لذلك بوسعي أن أفترض بأن أساس الأديان لا يكمن في فكرة الخلود كما يظن كثيرون، بل يكمن في فكرة العدالة، لا سيما في بعدها الأخروي، وذلك بعد أن أيقن الإنسان بأن الحياة ليست عادلة كما تتصوّر بعض قصص الخيال التي تمثّل تعويضًا أدبيًا عن حلم العدالة. لذلك أيضًا سيمثل الميزان الأخروي، الذي يظهر مجسّمًا في الديانات المصرية القديمة، عزاء للإنسان الذي يعاني من ظلم الطبيعة والحياة والقدر. ولذلك أيضًا نفهم البعد العزائي لفكرة المخلّص في عديد من التقاليد الدينية، والذي سيعود إلى الأرض لأجل هدف واحد،

أن يملأ الأرض عدلًا وقِسطًا، على طريقة المسيح، والمهدي، وبوذا، في آخر الزمان.

لكي يكون العالم مكانًا قابلًا للعيش، يحتاج الإنسان إلى إعادة تأويل العالم بنحو يجعل وجود العدالة أصليًا في العالم، أو حتميًا في النهاية، ويجعل الظلم طارئًا أو مؤقتًا. لكن تبقى هناك مشكلة عالقة، ما الذي يبرر وجود الكوارث إذًا؟

انسجامًا مع المنطق الاستدلالي نفسه، لا يبرر الكارثة سوى أن تكون عقابًا مستحقًا، بمعنى عادلًا ومنصفًا. وهو ما يجعل الكوارث تحيل إلى وجود أنواع من الآثام وجب كشفها وبالتالي التكفير عنها.

بهذا النحو تنتصر في النهاية المشاعر التي يعتبرها نيتشه من أسوأ غرائز الانحطاط، مشاعر التأثيم والشعور بالذنب. على أن هناك قوى اجتماعية مهيأة دومًا لاستثمار ذلك الشعور لغايات تتعلّق بالتسلط على أرواح الناس.

لأجل ذلك سيكون تفكيك معادلة أن الكارثة تساوي العقاب إجراءً نقديًا، وصحيًا كذلك.

كيف ذلك؟

طالما يعتقد الإنسان أنَّ الكارثة عقاب، لا شك أن العقاب يحتاج إلى مبررات، غير أن كل المبررات التي أمكن للإنسان أن يتصورها بصدد الكوارث كافة، لا يمكنها أن تصمد طويلًا أمام اختبارات المنطق والأخلاق. كما أن حسّ العدالة نفسه لا يستطيع أن يبرّر أن يكون العقاب جماعيًا لا يستثني الطيبين، ولا الصغار، ولا الضعفاء، ولا الصلحاء، ولا غيرهم. بحيث إن منطق العقاب الجماعي الذي كان يقنع العقل القديم بسهولة يجد اليوم صعوبةً كبيرةً في إقناع العقل الحديث. ذلك أن المستوى الأخلاقي للعقل القديم كان يسمح له بأن يتقبّل مفهوم «العقاب الجماعي» بسلاسة وسهولة، أما اليوم فمستوى التطوّر الأخلاقي للعقل الإنساني لا يسمح له بتقبل مبدأ «العقاب الجماعي». هنا تكمن إحدى المعضلات الأساسية للقيم الأخلاقية التقليدية.

لقد كان لمبدأ العقاب الإلهي الجماعي على الدوام نتائج خطيرة في مستوى علاقة الناس بعضهم ببعض، إذ يجعلها علاقة قائمة على التأثيم المتبادل، وتبادل اللوم والتذمّر، وبالتالي تسلط الجميع على رقاب الجميع، خوفًا في كل مرّة من أن يحل العقاب الجماعي جرّاء أفعال البعض. غير أن هذا المبدأ لم يعد مستساغًا من قِبَل العقل الأخلاقي المعاصر، وهذا خبر جيد.

ستكون المعادلة المناسبة اليوم على النحو التالي:

الكارثة ليست عقابًا.

الكارثة ظاهرة طبيعية، وهي جزء من نظام الحياة. لا شك أنها تسبّب المآسي للإنسان والحيوان، بلا سبب، وبلا مبرر، وبلا طائل، ولا خيار آخر سوى مقاومتها عن طريق العلم

والمعرفة والفن، وأما عندما تفرض نفسها كواقع، فيجب التعايش معها عن طريق الحكمة وفلسفات العيش.

ليست الكارثة عقابًا كما يتوهّم الذين في قلوبهم مرض التأثيم، ولا هي مؤامرة كما يتوهّم الذين في قلوبهم مرض الحقد، بل إنها من صميم الحياة. لعلها تؤلمنا بالفعل، ولعلّها تدمّرنا أيضًا، غير أنها لا تستطيع أن تدمّر قلوبنا حين تكون قلوبنا معافاة كما ينبغي.

كثيرون يزيدهم المرض مرضًا، غير أن الكثيرين في المقابل يخرجون من المرض أكثر نبلًا وشهامة.

كذلك الكوارث، هناك من تدمّره، وهناك من يخرج منها أكثر قوةً وعنفوانًا.

يصدق ذلك على الأفراد، كما يصدق على المجتمعات أيضًا. ❝

❞ مأساة لشبونة بين فولتير وروسّو

«كل شيء على ما يرام، ذلك هو الوهم»

فولتير

صبيحة يوم الفاتح من نوفمبر لعام 1755 تعرّضت مدينة لشبونة لزلزال كبير، تراوحت قوته بين ثماني درجاتٍ ونصف وتسع درجات) وفق تقديرات علماء اليوم. يتعلّق الأمر بالزلزال الأكثر تدميرًا في التاريخ، والذي حوّل العاصمة البرتغالية خلال دقائق معدودة إلى كومة من الأنقاض وسحابة من الغبار، وقد كانت تُعَدّ من أرقى الحواضر الأوروبية. كانت تحفل بالمتاحف، والمكتبات، والمسارح، والكاتدرائيات، ودار للأوبرا، وكانت تضم نحو عشرين ألف بناية من ست وسبع طوابق، تبعًا للرقم الذي أورده روسّو في نقاشه مع فولتير حينها، وهو ارتفاع شاهق بمقاييس ذلك الزمن، فضلًا عن القصر الملكي، والمكتبة

الملكية التي كانت تضم مخطوطات نادرة تعود إلى مرحلة الكشوفات الجغرافية التي قادها البرتغاليون خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

كان الدمار هائلًا، وطال مداه دولًا كثيرةً مثل إسبانيا والمغرب، وخلال يوم واحد كان عدد الضحايا قد بلغ عشرات الآلاف، معظمهم من سكان العاصمة البرتغالية لشبونة. غير أن الأسوأ لم يكن كل هذا!

كان مركز الهزّة الأرضية يقع في المحيط الأطلسي قبالة السواحل الغربية البرتغالية، وبعد أن هرع الناجون إلى الساحة المفتوحة لرصيف الميناء، تضرّعًا لله وأملًا في النجاة من الهزات الارتدادية، شاهدوا فجأة مياه البحر تنحسر وتكشف عن قعر البحر في مشهد رهيب، وما هي إلا لحظات حتى انطلق طوفان بحري/تسونامي ليضرب ساحة الميناء، ويغمر المدينة المهدَّمة، ويغرق الكثيرين من الباقين بحيث كان عدد قتلى الطوفان أكبر من قتلى الزلزال.

كان وقع الصدمة كبيرًا إلى درجة أن ملك البرتغال سيعاني رهابًا شديدًا، وسيعيش على أثره بقية حياته داخل خيمة على مرتفع خارج العاصمة. والواقع أن الأمر كان أشبه بـ«ارتجاج في العقل الجمعي» من هول صدمة ناجمة عن لا معقولية المأساة أكثر من المأساة نفسها.

لقد جرت العادة أن يكون رد فعل العقل الإنساني أمام الكوارث، هو الشعور بوجود عقاب ما، وهو ما كان يؤجّج مشاعر الذنب والتأثيم، والتي يدرجها سبينوزا ضمن الانفعالات الحزينة. لكن هناك ملاحظة أساسية: إذا كان من خصائص معظم الانفعالات الحزينة - مثل الخوف والغضب والكراهية - أن تكون مشتركة بين الإنسان والحيوان، إلّا أنّ الشعور بالذنب يخصّ الإنسان حصرًا.

يتعلّق الأمر بانفعال بالغ الأهمية والخطورة أيضًا؛ إذ إنه يُمثل من جانب أول أصل «القوانين والتمدّن»، كما يمثل من جانب ثانٍ أصل « الكهنوت» و«العنف المقدس»، وفي النهاية بوسعنا أن نتعامل معه بأسلوبين ممكنين: يمكننا - من جهة أولى - أن نضعه ضمن الانفعالات الحزينة وفق أسلوب

سبينوزا، كما يمكننا - من جهة ثانية - أن نتعامل معه وفق رؤية ديكارت الذي لا يعتقد بوجود انفعالات سيئة وأخرى جيدة، بل هناك استعمالٌ سيّئٌ للانفعالات مقابل استعمال جيد لها. لكننا نستطيع الاعتماد على الفكر المركّب لكي نستنتج بأن الاستعمال الجيد للانفعالات هو كل استعمال يساهم في تقليص أمد الانفعالات الحزينة مقابل إطالة أمد الانفعالات المبهجة.

بهذا النحو، إذا كانت عقدة الذنب تثير الحزن، الذي حين يطول يهدّد صحّة الذات والحضارة، فإنّ الاستعمال الجيد للشعور بالذنب يعني القدرة على التقليص من أمده، وذلك عن طريق كل من آليات التفريغ (الفن)، آليات المعرفة (العلم)، وآليات تدبير الذات (الحكمة).

لعل الشعور بالذنب هو الانفعال الحزين الأكثر عرضة لسوء الاستعمال في تاريخ الحضارة الإنسانية، وذلك بفعل منظومات راهنت على إطالة أمده من أجل السيطرة على أرواح الناس. لذلك، لم يهاجم نيتشه التقاليد المسيحية بقوة إلا بسبب تمحورها حول عقدة الذنب.

غير أن التداعيات جاءت مختلفة هذه المرة:

ضمن تداعيات زلزال لشبونة انهارت معادلة أن الكارثة تساوي العقاب، وذلك بعد أن تهاوت كل المبرّرات الدينية الممكنة للعقاب أمام هوله وشموله الجميع وأوّلهم المؤمنون.

كيف جرى ذلك؟

لقد صادف زلزال لشبونة يوم عيد القديسين، حيث كان معظم الناس متواجدين داخل الكنائس لأجل الصلاة وإحياء قداس العيد، وهو السبب في ارتفاع عدد الضحايا بفعل سقوط سقوف عشرات الكنائس على رؤوس المؤمنين، بحيث لقي آلاف المصلّين حتفهم بجانب عشرات الرهبان ورجال الدين، في ظروف بالغة القسوة، إذ قضوا تحت الركام، من دون أن ننسى أن للكارثة فصلًا إضافيًا، حيث بعد الطوفان الذي قضى على كل الذين لجأوا إلى الأماكن المفتوحة، اشتعلت

النيران لعدة أيام في المناطق التي لم يطلها الطوفان البحري، وذلك بسبب آلاف الشموع التي أشعلت في عيد القديسين قبيل ضربات الزلزال، فانتهت النار إلى القضاء على كل ما هو قابل للاحتراق، علاوة على تراث ضخم من الكتب والمخطوطات النادرة. هكذا اكتمل مشهد المأساة.

زلزال دمّر كل شيء، تلاه طوفان أغرق كل شيء، ثم نيران أحرقت كل شيء، وكل هذا «الغضب العظيم» حلّ في يوم مخصَّص للصلاة، والتضرّع إلى الله، فهل بقي لأنصار العناية الإلهية ما يقولونه؟!

يتعلّق الأمر بصدمة مدوّية تلقّاها العقل الديني، وتسبّبت في ارتجاج عنيف للضمير الغربي، وأرغمت رجال الدين على التزام الصمت أمدًا طويلًا تحت وقع الصدمة. لكن ربّ ضارة نافعة، بحيث عندما يخرس الكهان يلتفت الناس إلى جهة الفلاسفة. هكذا كان الحال، وعلى ذلك النحو لا يزال الحال إلى الآن، بحيث إن الملاحظ، ضمن سياق العلمنة الجارية داخل المجتمعات الغربية، هو تسابق وسائل الإعلام على الفلاسفة عقب كل الكوارث، والصدمات، والأزمات.

كان أثر زلزال لشبونة على فلاسفة الأنوار كبيرًا، وكان النقاش بين فلاسفة الأنوار قويًّا مدوِّيًا، لا سيما ذلك النقاش الشهير بين فارسَيّ التنوير الأوروبي: فولتير وروسّو.

لقد تمحور النقاش بينهما حول مفهوم الشر ومصدره، ومعنى الحياة وقيمتها، وحقيقة العناية الإلهية وحدودها، وما إذا كان الإنسان يعيش في أفضل العوالم الممكنة أم لا؟ وهو النقاش الذي كان مفصليًا بقدر ما سيكون مرجعيًا.

«تشاؤم» فولتير

عقب زلزال لشبونة، كتب فولتير قصيدة تحت عنوان (مأساة لشبونة)، وجّه من خلالها نقدًا لاذعًا إلى الأطروحة المحورية للفيلسوف الألماني لايبنتز، التي تزعم أننا نعيش في أفضل العوالم الممكنة، وهو النقد الذي سيواصله في رواية (كانديد) بآليات البلاغة الروائية.

حين نتحدّث عن قصيدة (مأساة لشبونة) فإننا لا نتحدّث عن مجرّد قصيدة مكتوبة بحسٍّ فلسفيٍّ على منوال قصائد المعرّي، بل فلسفة مكتوبة بأسلوب القصيدة الشعرية، وذلك على منوال كثير من الفلاسفة اليونانيين قبل سقراط، وكثير من الفلاسفة الرومانيين، وهو ما يدل على أن الطلاق بين الفلسفة والشعر ليس بائنًا كما ظنّ كثيرون، بل ظلّت المعاشرة سارية ولو بدرجات.

تتجلّى الفكرة الأساسية لقصيدة فولتير في اعتبار أن عالمنا الذي نعيش فيه ليس هو أفضل العوالم الممكنة كما تصوّر لايبنتز، بل هو عالم تعيس ومليء بالشرور والمآسي التي يصعب على الحس الإنساني السليم أن يتقبّلها، أو أن يقتنع بمختلف التبريرات الرائجة حولها، من قبيل ادعاء احتواء المآسي على منافع بالنظر إلى القوانين العامّة للحياة، للمجتمع، أو للتاريخ. غير أنه يردّ على تلك المزاعم باستنكار شديد اللهجة يقول فيه «أيّ عزاء يمكننا أن نقدّمه للسكان المكلومين حين نقول لهم: اسقطوا وموتوا بهدوء؛ فمن أجل سعادة العالم ستنهار ملاجئكم... وجميع شروركم هي خير بالنظر إلى القوانين العامة» (مأساة لشبونة). يبدو فولتير هنا كما لو أنه يقدّم ردًّا شموليًا، وأحيانًا استباقيًا، على فلسفات

الأمل كافة، من لايبنتز الذي يوم وفاته كان فولتير لا يزال شابًا يافعًا، مرورًا بروسّو الذي عاصره، ووصولًا إلى هيجل الذي كان لا يزال طفلًا صغيرًا يوم وفاة فولتير.

يقول فولتير في قصيدته المذكورة:

«يومًا ما سيكون كل شيء على ما يرام، ذلك هو الأمل.

اليوم كل شيء على ما يرام، ذاك هو الوهم».

هل معنى ذلك أن فولتير يتغنّى بالأمل؟

لا، أبدًا، ذلك أنه في نهاية القصيدة، وفي ما يبدو توضيحًا لموقفه، يصنّف الأمل ضمن خانة العيوب والشرور، حيث أنشد:

«وخليفة في قديم الزمان

حين حانت ساعة الاحتضار

قال لله معبوده في آخر مناجاة

سأحمل إليك أيها الملك الأوحد والكائن اللامحدود

كل ما لا تملكه في امتدادك الواسع

من عيوب، وندم، وشرور، وجهل

لكن كان عليه أن يضيف الأمل».

لعلّ قصده في أوّل الأمر هو الأمل كما يراه الآخرون، والذي هو مجرد سراب مدمِّر.

الأمل شقاء طالما يعني الانتظار، والانتظار عامل من عوامل التوتّر والحزن طالما يجعلنا نتعلّق بما لا يتوقّف علينا، ومن ثمة نقع في أتون الإحباط. الانتظار شقاء حارق، لا سيما حين يتعلّق الأمر بانتظار حدوث ما لا يتوقّف حدوثه علينا. وليس الأمل في آخر المطاف سوى انتظار ما لا يتوقّف علينا، أما الأشياء التي تتوقّف علينا فنحن لا نواجهها بالأمل، بل بالعمل. لذلك، بقدر ما تنزع الخيبة السحر عن العالم فإنها تمثّل أيضًا دافعًا قويًا إلى العمل، والإنتاج، والإبداع.

لأجل ذلك كلّه أطلق فولتير على لسان (كانديد) عبارته الشهيرة: علينا أن نحرث حديقتنا.

«تفاؤل» روسّو

جاء رد روسّو على فولتير سريعًا في (رسالة حول العناية الإلهية). ماذا قال؟ منذ البداية لم ينكر روسّو تقديره الكبير لفولتير، بحيث أكد بصريح العبارة بأن الأصدقاء جميعهم يعرفون مقدار محبته لكتابات فولتير. مثل هذا البوح يؤكّد مرّة أخرى بأن فرسان التنوير الحقيقيين لا يتردّدون في تبادل الاعتراف، وأن الاختلاف لا يفسد الود إلّا لدى الصغار. غير أن مثل ذلك البوح لم يمنع روسّو من الردّ على أطروحة فولتير، حيث يأخذ عليه بأن ما كتبه حول زلزال لشبونة لا يمكن أن يمنح للمنكوبين ذلك العزاء الذي يحتاجون إليه، بل يتّهمه بأنه يفاقم من حزن الإنسان، مذكّرًا إياه في الوقت نفسه بأن التفاؤل عزاء يجب ألا نحرم الإنسان منه. بعد ذلك يعود إلى المنافحة عن مبدأ لايبنتز القائم على أساس أننا نعيش فعلًا في أفضل العوالم الممكنة.

لا بأس في التذكير أيضًا بأن جذور ذلك المبدأ التفاؤلي تعود إلى سِفر التكوين من الكتاب المقدّس: بعد الانتهاء من خلق العالم بما فيه من أرض وسماوات وبحار وحيوانات، فقد «رأى الله كل ما عمله، فإذا هو حسَنٌ جدًا» (سفر التكوين).

إذا كان العالم الذي خلقه الله «حسنٌ جدًا» فما هو مصدر الشرور والمآسي والآلام؟

بوسعنا أن نجمل مقاربة رسالة روسو في الإجابة عن السؤال ضمن أربع قضايا أساسية:

القضية الأولى، كل ما يخرج من يد الخالق أو الطبيعة جيّد وحسن وجميل، ولا يبقى للشر من مصدر آخر سوى الإنسان وأسلوب حياته المخالف للطبيعة. تلك هي الأطروحة الأساسية لفلسفة روسّو، والتي يستعيدها أمام اختبار زلزال لشبونة، مُنبِّها بالمناسبة إلى أن نمط البناء في مدينة ليشبونة وفق الطوابق المرتفعة يخالف الطبيعة، ويفسّر سبب ارتفاع عدد الضحايا.

ملاحظة حول القضية: صحيح أن أسلوب البناء كان عاملًا في ارتفاع عدد الضحايا، غير أن سقوف الكنائس بدورها

سقطت على آلاف المصلين، ولا طوابق في الكنائس. على أن هناك استنتاجًا أهم، لو كان رجال الدولة الذين سيتكفّلون بإعادة بناء لشبونة بعد الزلزال، روسّويين، لما فعلوا ما فعلوه. ما الذي فعلوه؟ ساهموا في ظهور علم الزلازل، وعملوا على تطوير أنماط البناء لكي تصير مضادة للزلازل، مع زيادة في ارتفاع البناء. وقد كان ذلك كلّه بمثابة تطوّر كبير في الحضارة المعاصرة.

القضية الثانية، غالبًا ما يكون الموت بسبب كوارث الطبيعة أقل مأساوية من الموت بسبب أخطاء الإنسان. حيث إن الكثير من التدابير التي اتّخذها الإنسان في مواجهة الموت الطبيعي جعلت الموت أكثر تعقيدًا وإيلامًا، وفي هذا الصدد يقدم روسّو مثالين: مثال الأطباء الذين قد يطيلون من أمد الاحتضار فيجعلونه أشدّ قسوة حين يصرّون على مواصلة الحياة بأي ثمن؛ ومثال الكهّان الذين يصنعون شروطًا ثقافيةً تجعل تجربة الموت أشدّ جزعًا وتهويلًا.

ملاحظة حول القضية: صحيح أن كثيرًا من الأنماط الثقافية جعلت الموت أشدّ رعبًا وألمًا وتعقيدًا، غير أن الكوارث

الطبيعية في المقابل لا تصنع موتًا رحيمًا أو أقل قسوة، لا سيما عندما يتعلّق الأمر بالجائحات أو بسرطان الأطفال على سبيل المثال.

القضية الثالثة، الكلّ على ما يرام، لكن بالنسبة للكلّ. فحين تكون بعض الأمور على غير ما يرام فليس معناه أن كل شيء على غير ما يرام. ذلك أن العناية الإلهية تشمل النوع البشري إجمالًا، ولا تخصّ كل واحد على حدة. وكما يقول روسّو: عندما تؤلمني أسناني فالأمر موجع لكن ليس معناه أن لا شيء على ما يرام، وعندما أكون فقيرًا فهذا سيِّئ لكن ليس معناه أن العالم سيئ، ذلك أن العناية الإلهية لا تهتمّ بالتفاصيل، وكما قال سينيكا: «لا تطلب من الله أن يحرس محفظتك». ليس الموت نقمة إلا بنحو جزئي؛ لأن الذي يحدث في واقع الأمر هو أني «سأموت وتأكلني الديدان، لكن أبنائي وإخواني سيعيشون كما عشت، وجثتي ستخصب الأرض التي سيأكلون منها» (رسالة حول العناية الإلهية).

ملاحظة حول القضية: نهاية حياتي لا تعني نهاية الحياة. هذا الرأي حكيم بلا خلاف. غير أن بعض الكوارث قد تهدّد

أنواعًا من الحياة بأكملها، بل قد تهدّد الحياة برمتها، مثل الجائحات والنيازك مثلًا. فما القول في هذه الحالات؟

القضية الرابعة، إذا استحضرنا فرضية خلود النفس في الأخير، وفق أطروحة الخلاص الأخروي، فلن يمثّل الموت بالتالي أي شرّ طالما لن يكون سوى عتمة خاطفة في نور الأبدية كما يقول روسّو. إذًا كل شيء على ما يرام بالنظر إلى سرديّة الخليقة.

ملاحظة حول القضية: قد تكون فرضية خلود النفس مريحة للنفوس، وقد تبدو معزّية حين نقترب من النهاية، بيد أنها لم تمثّل في أي يوم من الأيام ضمانة للحياة الجيدة، كما أن قدرتها على الإقناع غير مضمونة على الدوام. وفي هذه الحالة نحتاج إلى بدائل قد لا تقدّمها سوى فلسفات الخيبة.

تبدو أطروحة روسّو مريحة للنفس، غير أنها تحمل في نفس الوقت بذور الأمل المدمِّر، شأنها في ذلك شأن كل فلسفات الأمل. الأمل في الرؤية الكلّية للحياة قد يبرر كل

المآسي التي قد تحفل بها التفاصيل الجزئية، وقد يبرر كل أشكال القسوة خلال الطريق نحو الخلاص.

رغم أن هناك كثيرًا من المبالغة في الربط بين أفكار روسّو ومقصلة روبسبيير، وكذلك بين أفكار هيجل والغولاغ الستاليني، وهي من نوع المبالغات التي تستهوي الكثيرين، إلّا أن قسطًا من الشبهة يبقى قائمًا في معظم التأويلات، ذلك أن فلسفات الأمل قد تتحوّل إلى مشاجب لأجل تبرير العنف والقسوة مثلما حدث في سنوات رعب الثورة الفرنسية، وفي سنوات الرعب الستاليني.

العبرة

بعد زلزال لشبونة، أمضى الملك بقية حياته - كما سبقت الإشارة - في خيمة خارج العاصمة، رافضًا العودة إليها، وقد أوكل لكبير الوزراء في البرتغال، ويدعى بومبال، مهمة الإشراف على إعادة البناء، وإعادة بناء العاصمة والدولة وكل شيء.

ماذا فعل بومبال؟

بعد أن أطلق عبارته الشهيرة: «علينا الآن أن ندفن الموتى ونطعم الجوعى»، قام بعدها بإعداد استمارات للسكان الناجين تتضمّن أسئلة دقيقة حول الزلزال والهزّات الارتدادية، وهو الجهد الذي ساهم في ظهور علم الزلازل، وعلى يد ذلك الرجل العظيم ظهرت أولى التصاميم المضادة للزلازل، وجاءت بدورها مرتفعة، بل أكثر ارتفاعًا في بعض الأحيان. بهذا النحو استعادت الروح البرومثيوسية للحداثة وهجها في الأخير.

لقد كان أساس معاودة النهوض هو الانطلاق من روح فلسفية جديدة تقول ما يلي:

مأساة لشبونة لم تكن مبرَّرة، وهي تؤكّد مرّة أخرى أنّ الطبيعة تمثّل بيئة معادية للإنسان.

تلك هي الحقيقة التي تنكرها فلسفات التفاؤل، والحال أن على الإنسان أن يعمل بنفسه على تحسين موقعه في الطبيعة والكون، ولو بالتدرّج البطيء، وبقليل من الثقة، وكثير من الحذر أيضًا.

لذلك السبب بالذات، يقال في مجال إدارة الدولة: المتفائل مستشار سيئ.

الخيبة لا تعني الاستسلام والخنوع، بل تعني عكس ذلك تمامًا، الشجاعة، العلم، والعمل.

بل يكمن أساس تقدّم العلم في مبدأ الخيبة بالذات؛ ذلك أن العلم لا يكافح ضدّ ظواهر الألم، والمرض، والشيخوخة، وموت الأطفال، وانقراض الكائنات، إلا لأنه يعتبر تلك الظواهر مآسي غير مبرَّرة، فلا دورات الحياة تبرّرها، ولا حركة التاريخ.

لكن إذا كانت المآسي غير مبرَّرة، وتجب مقاومتها إلى الرمق الأخير، فهل هناك حاجة لأن يتعلّم الإنسان حكمة تحمل المآسي؟!

لماذا نحتاج إلى الحكمة إذًا؟

نحتاج إلى الحكمة لأن طريق العلم طويل، وانتصاراته جزئية، وسيبقى المستقبل لأمد طويل جدًا محفوفًا بكثير من صعوبات التوقّع، انعدام اليقين، وعدم الأمان ❝

❞ الكارثة والعناية الإلهية

لا تطلب من الله أن يحرس محفظتك

سينيكا

طالما أن الله رحيم فلا يمكن أن تصدر عنه إلّا أفعال الرحمة، لكن كيف نبرر حجم القسوة في الطبيعة والكون والحياة؟ إذا كان الله عادلًا فلا يمكن أن يتسبّب في الأذى لأيٍّ كان، لكن كيف نبرّر حجم الكوارث الطبيعية التي تهلك الصغار قبل الكبار، والضعفاء قبل الأقوياء، و«الأخيار» قبل «الأشرار»؟ نتساءل عن منبع الشر إذًا؟ وهو السؤال الأكثر صعوبة داخل الديانات التوحيدية، وداخل الدراسات اللاهوتية المتفرّعة عنها، بل هو السؤال الأكثر إزعاجًا لرجال الدين كافة.

طالما الشرور والآلام والكوارث والأوبئة - كما يقول فلاسفة الخيبة - أمور متأصّلة ومتواصلة في الطبيعة والكون والحياة منذ البدء، ويقع معظمها خارج مسؤوليّة الإنسان، فإننا نحتاج - كما يقول فلاسفة العيش - إلى معاودة استيعابها بنحو مختلف عن منطق العقاب والثواب، والذي بدل أن يواسي الإنسان فإنه يرسّخ فيه مشاعر الحزن والذنب والأسى والتأثيم، وبالتالي نحتاج إلى مقاربة لا تنكر الشرّ ولا تبرره؛ لا تنكره لأنّ الإنكار لا يصمد طويلًا أمام اختبارات الواقع،

ولا تبرره لأنّ التبرير لا يصمد طويلًا أمام اختبارات الأخلاق.

خلاصة الخبرة الدينية، أن الكاهن قد فشل في مهمة العزاء فشلًا ذريعًا، لماذا؟ لأنّ محاولاته تبرير الشرّ تبقى غير منطقية وبالتالي لا تُقنع كثيرًا، وتبقى غير أخلاقية وبالتالي لا تصمد طويلًا، وهي عادة ما تنتهي بالإنسان إلى أحد المآلين: إما التضحية بمبدأ العدالة الإلهية، ما يعني مزيدًا من الغلو والتطرّف؛ أو التضحية بمبدأ الألوهية، ما يعني مزيدًا من الخروج عن الدين.

التطرّف في الدين انتحار للحضارة، والخروج عن الدين من شأنه أن يفوّت علينا فرصة إعادة صياغة الفكرة، وبالتالي يبقى خطر النكوص إلى الصياغة القديمة للدين قائمًا ولو بعد عقود أو سنوات.

على أن هناك ثلاث مقاربات لمعضلة علاقة الله بالشرّ يوفّرها تاريخ الفلسفة ضمن استراتيجيات إعادة صياغة الخبرة الدينية:

أولًا، مقاربة لايبنتز:

يوجد الشر في العالم لسببين أساسيين، أحدهما منطقي والآخر أخلاقي. يكمن السبب المنطقي في أن العالم المخلوق رغم أنه أفضل العوالم الممكنة إلا أنه لا يمكن أن يرقى إلى كمال الذات الإلهية، وإلّا سيكون بمثابة مخلوق يوازي خالقه، وهذا محال؛ ويكمن السبب الأخلاقي في أن الشر الذي يظلّ حجمه ضئيلًا مقارنة بالوضع الطبيعي لسائر الأيام، فإن معرفتنا به تدفعنا إلى التعلق به أكثر، والسعي إليه أكثر، وفي هذا عبرة وموعظة لبني البشر.

ثانيًا، مقاربة فولتير:

كيفما كانت الاعتبارات المنطقية أو الأخلاقية، فهناك سؤال وجيه يطرحه فولتير: «ألم يكن في مقدور الله أن يصنع عالمًا ليس فيه كل هذا الشقاء الذي لا معنى له؟» (قصيدة مأساة لشبونة). لذلك يقترح فولتير التضحية الكاملة بمبدأ العناية الإلهية لأجل اعتناق الرؤية الربوبية التي دافع عنها إلى الرمق الأخير من حياته. باختصار، يبقى الله موجودًا غير أنه لا يتدخّل في التفاصيل، أو بتعبير أينشتاين، إن الله لا يلعب النرد.

مقاربة سيمون فايل:

بالنسبة لسيمون فايل، الملقبة بـ«العذراء الحمراء»، فإن الله مثل الأب الذي له سلطة كلية على أبنائه، غير أن رحمة الأب تتجلّى على الدوام في قدرته على أن يسحب سلطته قليلًا حتى يتيح المجال لأبنائه لكي يحقّقوا ذواتهم ويؤلّفوا قصصهم، وإجمالًا لأجل أن يوجدوا. بسبب الانسحاب الجزئي لله أمكن للعالم الطبيعي أن يوجد، وأمكننا نحن أيضًا أن نوجد، لكن بسبب ذلك الانسحاب أيضًا تحدث الشرور، ومن ضمنها مختلف الأوبئة والكوارث.

تلك الصياغات تمّت من داخل الفلسفة كما هو واضح، أما خارج الفلسفة فقد أخفق الكاهن في مهمة تفسير وجود الشر داخل الطبيعة والكون والحياة، بل فشل بنحو ذريع.

لماذا؟

لأنّ منطق الكاهن يقوم على أساس أن الله هو أيضًا مصدر الشرور كلّها وبكل أنواعها وتفاصيلها من هجمات الفيروسات إلى ضربات النيازك. هنا تصبح كل التبريرات لا أخلاقية، وهو ما يُمثّل أزمة بنيوية تُشكّل تحدّيًا كبيرًا أمام كثير من المعتقدات الدينية السائدة.

الكاهن يبرِّر الشر، والعالِم يفسّره. لذلك ستكون معركة دفع الشر هي معركة العلم بالأساس.

لم تفضِ محاولات إنكار الوجود الأصيل للشر في الطبيعة والكون والحياة سوى إلى عزاءات كاذبة. كما أن محاولات تبرير الشر، بادّعاء أنه عقاب إلهي كما يزعم معظم رجال الدين، أو عقاب طبيعي كما يزعم عدد من البيئيين، لم تنتج سوى عزاءات كاذبة كذلك.

ما هو العزاء الصادق إذًا؟

إنه القدرة على الاعتراف بأن الشر موجود بشكل جذري وأصيل، لا يمكننا إنكاره ولا يمكننا تبريره، وأن المتاح الوحيد هو أن نفهمه عن طريق المعرفة، ونقاومه عن طريق العلم، ثم نتحمّله عن طريق الحكمة. ❝

الفصل الثالث
الفلسفة والعزاء

❞ ما العزاء؟

سؤال غاب عن الفلسفة

«الموت لا يوجع الموتى»

محمود درويش

يُقال « الموت لا يؤذي»، كما ترى وجهة نظر فلسفية قديمة.

أقول: فعلًا لا يؤذي الموت الأموات، لكنه يؤذي الأحياء، كما ترى وجهة نظر فلسفية معاصرة.

وفق مقاربة تركيبية ممكنة - ولعلّنا أحوج ما نكون اليوم إلى الذكاء التركيبي - ثمة استنتاج معقول ومقنع:

تُحرِّرنا وجهة النظر الأولى من الخوف من الموت طالما موتنا لا يؤذينا لأننا بكل بساطة حين نموت لا نكون، تمامًا مثلما لم نكن قبل أن نولد. ولعل عبارة «لا نكون» تمثّل الإجابة الأكثر دقّة على مجمل المخاوف المتعلّقة بالموت، وتبقى شروحات إبيقور كافية شافية (رسالة إلى مينيسي)، غير أن وجهة النظر تلك إن كانت تحرّرنا من الخوف من الموت الذي هو موتنا على وجه التحديد، فإنها لا تحرّرنا من الحزن على موتانا طالما هناك فقد وفِراق وضياع لا يمكن تعويضه.

لذلك لا يوجد مجتمع يستطيع الاستغناء عن طقوس الحداد بنحو نهائي. ذلك أن التخلّي عن الحِداد من شأنه أن يجعل الإنسان عرضة لتأبيد الحزن والأسى والشعور بالذنب، وبالتالي الشقاء الدائم.

الموت لا يوجع الأموات لكنه يمثّل وجعًا للأحياء؛ لأن حجم الخسارة كبير، ولا يمكننا أن ننكر ذلك.

في حياتنا اليومية قد نُعوِّض منزلًا بمنزل، سيارة بسيارة، هاتفًا بهاتف، قد نستبدل بأي شيء شيئًا آخر يضاهيه في الوظيفة أو القيمة أو فيهما معًا، غير أن تلك الأشياء كلّها مجرّد أدوات قابلة للتعويض جزئيًا أو كليًا. لكن الذوات ليست أدوات، وتحديدًا فإن الذوات التي نعاملها معاملة الذات للذات مثل الأصدقاء والأحبّة والأهل، ومثل سائر الذوات البشرية وفق معايير الحضارة المعاصرة، فإننا لا نستطيع تعويضها بأي شكل من الأشكال. عدا الذات كل ما يوجد في العالم الموضوعي يُمكن تعويضه، من ساعة اليد إلى طوابق العمارة، بل في الحدود القصوى حتى الأرض والشمس يمكن تعويضهما بمجموعة شمسية بديلة وفق الطموحات العلمية الأكثر تفاؤلًا واندفاعًا. غير أن الذات، هذه «الأنا» المتفرّدة في المكان مع أنها هي من يحمل مفهوم المكان، والعابرة في الزمان مع أنها هي من يحمل مفهوم الزمان، إذ لا وجود لمفاهيم المكان والزمان خارج تصوّرات الذات، هذه الذات التي تفكّر وتريد وترغب وتتصوّر، كما أنها تأمل وتتأمّل وتتألّم، هذه الذات التي تعي ذاتيتها في المكان الذي هي حامله، وتدرك عرضيّتها في الزمان الذي هي حامله، فإن فقدانها غير قابل للتعويض بأي حال من الأحوال، إن موتها إذًا لهو الموت المطلق، وإن فناءها لهو الفناء التام.

كان الكيميائي الشهير لافوازييه يردّد مقولته الشهيرة «لا شيء يموت، لا شيء يفنى، بل الكل يتحوّل»، غير أن البداهة المنسية هنا أن الذات لا تتحوّل إلى أي شيء آخر، بل تمّحي وتزول كأنها لم تكن. صحيح أننا حين ننظر إلى الجسد باعتباره معطى موضوعيًا نراه يتحوّل بدوره مثل سائر المعطيات الموضوعية، ومثل سائر الأشياء، غير أن الذات التي ليست معطى موضوعيًا، وليست شيئًا كسائر الأشياء، فإن موتها موت مطلق، لا يخلف وراءه غير آثار تشبه آثار الأحذية على الرمل بعد أن تمضي، وقبل أن تمَّحي.

موت الإنسان هو الموت إذًا.

لعلّها مصادفة جيدة أن يخص فعل الموت في اللغة العربية الإنسان حصرًا دون سائر الحيوانات التي لها فعل آخر هو النفوق. هناك بالطبع وجهة نظر أنثروبولوجية ترفض أن نمنح للإنسان كرامة فوق سائر الكائنات الحيّة، ومع أني لا أحب الدخول في هكذا جدال أو سجال، إلا أنني أعتقد بأن المساواة بين موت إنسان وموت صرصور مجرّد رد فعل

متطرّف على غلوّ نزعة المركزية الإنسانية في فترات سابقة، مثلما أن المساواة بين أساطير الهنود الحمر وأفكار عصر التنوير الأوروبي مجرّد رد فعل متطرّف على النزعة الاستعمارية التي تفشَّت في فترات سابقة. هناك شيء مؤكّد، بعيدًا عن الغلو الإنسانوي الذي عادة ما يعكس أسلوبًا غير عقلاني في التكفير عن عنف الإنسان، فالواقع أن حيوانًا يحتضر لا يطلب منا سوى أن نتركه يموت بصمت وهدوء؛ إنه يعرف كيف يتدبّر أمره أفضل منا نحن الكائنات العاقلة، أما إنسان يحتضر فهو يضعنا أمام معضلة ميتافيزيقية حقيقية، فقد يتوقّع منا أن ننقذه بأي شكل من الأشكال، وقد يمسك بيد أحدنا أو يتمسك بها طلبًا للنجاة من « السقوط الأخير»، وقد ينظر إلينا بخيبة وأسى وتحسّر، وقد يكون قانعًا فلا ينتظر منا سوى أن نواسيه في مواجهة مشاعر الخوف والحزن والندم التي قد تنقَضّ عليه في تلك اللحظة الرهيبة، وقد ينتظر منا بالتالي، أو في كل الأحوال، تعاملًا حكيمًا قد لا نكون قادرين عليه، لكن، حين يتعلّق الأمر ببيئة ثقافية لا تنمّي سوى مشاعر التخويف والتهويل والترهيب، فقد تجد الحكمة نفسها أمام مهمة مستحيلة. ليس هناك موت نهائي غير موت الذات إذًا، والذات في موتها لا تتحوّل بل تنتقل ببساطة من طور الوجود إلى طور اللاوجود. و«اللاوجود لا يوجد» كما قال بارمنيدس في قصيدته (في

الطبيعة). إزاء هذا المآل يتخذ العزاء شكلًا محزنًا لدى بعض الفلاسفة، من أمثال لوكريتيوس في العصر الروماني، وشوبنهاور في العصر الحديث، وميشيل أونفراي في الوقت الراهن، وهذا مما نتفهّمه حين نمتلك حسًّا مرهفًا إزاء الشرط الدراماتيكي للوجود الإنساني. غير أن العزاء يتّخذ في المقابل شكلًا مبهجًا لدى صنفٍ ثانٍ من الفلاسفة، مثل مونتاين في عصر النهضة، ونيتشه في الحقبة المعاصرة، وكل من سبونفيل وفيرّي ولونوار في الفترة الراهنة، وهذا ما علينا أن نفهمه ونستوعبه طالما أن التخلص من الأهواء التعيسة هدف فلسفي بالأساس، وطالما ضمن الخطط البديلة للفلسفة يوجد الهدف التالي: يمكن تخليص الإنسان من مشاعر الحزن حين لا يمكن تخليصه من الواقع المحزن.

لن ينفعنا أن نتحرّر من الخوف ما لم نتحرّر من الحزن أيضًا، والذي لا يقل ضررًا وضراوة، بل لعلّه من وجهة نظر الصحة الروحية أشدّ خطرًا على الإنسان. الخوف يُضعِف العقل والحياة غير أن الحزن يشلّهما تمامًا. لا يدفعنا الخوف إلى الانتحار بالضرورة لكن الحزن يفعلها. الخوف سيّئ لكن الحزن أسوأ، لا سيما حين يطيل المقام؛ فهو يستنزف الطاقة الحيوية وينخر الذات. كما أن زوال الخوف أيسر من زوال

الحزن؛ فقد يزول الخوف بالمعرفة، أو بمجرد تغيير المكان، أو عقب العثور على رفقة مؤنسة، غير أن الحزن يحتاج إلى جهد إضافي فوق المعرفة، وخارج تدابير تغيير الأمكنة والأشخاص، يحتاج إلى اشتغال كبير على إعادة بناء الذات أو ترميمها.

الأبيقورية علاج للخوف من الموت، لكن ماذا عن الحزن الذي يسبّبه الموت؟ أما من علاج للحزن الذي يخلّفه الموت في النفوس طالما الموت واقع لا يرتفع؟!

هنا بالذات يكمن دور الفلسفة في القرن الحادي والعشرين، وهو ما لا أتردّد في افتراضه، والاحتفاء به.

هناك ما يشبه إجماعًا مبدئيًا في تاريخ الفلسفة على أن الوظيفة الأولى للفلسفة أن تحرّرنا من الانفعالات الحزينة بلغة سبينوزا، ومن غرائز الانحطاط بلغة نيتشه، ومن دوافع الموت بلغة فرويد، وبعد ذلك تبقى الاختلافات بين الفلاسفة مجرد فروقات في ترتيب الأولويات تبعًا لشخصية الفيلسوف

وروح العصر. مثلًا، هدف الفلسفة بحسب أفلاطون تحرير الناس من مشاعر الغضب والجشع؛ هدف الفلسفة بحسب إبيقور والإبيقوريين تحرير الناس من مشاعر الخوف والفزع؛ هدف الفلسفة بحسب الرواقيين تحرير الناس من مشاعر الأسى والتذمّر؛ هدف الفلسفة بحسب سبينوزا تحرير الناس من سطوة الأهواء الحزينة كافة وعلى رأسها الخوف والحزن والكراهية، أو تحريرهم من سوء استعمالها بحسب ديكارت؛ هدف الفلسفة بحسب نيتشه أن تحرّر الناس من سطوة غرائز الانحطاط وعلى رأسها الضغينة والشعور بالذنب، إلخ. في النهاية يتعذّر علينا العثور على فيلسوف واحد لا يعتبر معركته الأساسية ضد نوع معيّن من المشاعر السلبية: الخوف، الغضب، التذمّر، الكراهية، الجشع، الكسل، الشعور بالذنب، إلخ.

بل يمكننا أن نفهم عصور تاريخ الفلسفة من وجهة نظر الكينونة باعتبارها حربًا دائمةً على الانفعالات التعيسة وغرائز الانحطاط، والتي تشلّ قدرة العقل على التفكير، وتضعف قدرة الوجدان على الحياة.

مثلًا:

المعركة ضد الغضب والجشع خاضتها الفلسفة في العصر الهيليني، ولعلّها كسبتها في التقييم النهائي (سقراط، أفلاطون، أرسطو، إلخ).

المعركة ضد الخوف والتذمّر خاضتها الفلسفة في العصر الهلنستي، ولعلها كسبتها في التقييم النهائي (إبيقور، زينون، إلخ).

المعركة ضد الحزن والحنين خاضتها الفلسفة في العصر الروماني، ولعلّها خاضتها بشجاعة نادرة بالفعل، لكن، هل كسبتها في التقييم النهائي؟

علينا الاعتراف بأن المعركة ضدّ الحزن ليست سهلة، بل لعلها أشدّ صعوبة وتعقيدًا مقارنةً بمختلف المعارك الأخرى ضدّ سائر الانفعالات التعيسة. لعل الحزن من أشد الانفعالات

قسوة عندما يتمكّن من الإنسان، فما أن يحلّ حتى يغدو دفعه أمرًا عصيبًا.

غير أني أفترض أيضًا أن معركة الفلسفة الرومانية ضد الحزن قد أجهضها الموروث المسيحي الذي صوّر الحياة باعتبارها مجرد وادٍ من دموع الحزن والأسى والندم والخوف من الهلاك.

لقد نجحت الفلسفة الهلنستية من خلال إبيقور، في تحرير الإنسان من الخوف من الموت، غير أن مشكلة الموت لا تقتصر على مجرد الحاجة إلى التحرر من مشاعر الخوف، بل تتطلّب التحرّر أيضًا من مشاعر الحزن. هنا يكمن الرهان الأشدّ صعوبة.

لقد حرّرَنا إبيقور من الخوف الناجم عن الموت، لكنه لم يحرّرنا من الحزن الناجم عن الموت. مع ذلك يبقى الحزن من أشدّ الانفعالات التعيسة ضررًا على صحة الإنسان، وقدرته على الحياة. الخطاب الذي يهدف إلى تخليص الإنسان

من الحزن الناجم عن الموت، أو عن سائر أفعال الفقد والضياع، يسمى «العزاء». يتعلّق الأمر بمصطلح متداولٍ في التراث الأدبي والشعبي العالمي، حيث نجد هناك تراثًا عزائيًا يتضمّن زخمًا كبيرًا من الرسائل والأدبيات والعادات والتقاليد الاجتماعية.

لكن، هل يتعلّق الأمر بمفهوم فلسفي؟

فعلًا، يعتقد كثيرون من الفلاسفة بأن وظيفة الفلسفة هي العزاء، وذلك بصريح اللفظ والمعنى، والمقصود بالعزاء في الاصطلاح الفلسفي هو الخطاب البرهاني الذي يهدف إلى دفع الأحزان وكل ما يرافقها من انفعالات تعيسة مثل الأسى والحنين والتذمّر، لكن من دون اللجوء إلى أي نوع من المسكّنات أو الأوهام، ومن دون إنكار للواقع الذي تسبّب بالحزن طالما الواقع لا يرتفع كما يقال. في هذا المنحى، وبهذا المعنى، أصدر الفيلسوف ورجل الدولة الروماني بوثيئوس كتابًا بعنوان (عزاء الفلسفة)، وعلى نفس المسار ولو بعد قرون طويلة، سيصدر الفيلسوف والإعلامي البريطاني المعاصر آلان دو بوتون كتابًا بعنوان (عزاءات

الفلسفة)، وسيَعتبر الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميشيل أونفراي محور الفلسفة الرومانية هو العزاء (الحكمة)، وبالفعل، فخلال العصر الروماني أصدر شيشرون، وسينيكا، وفلوطرخس، جملة من الرسائل الفلسفية التي تتغيا تقديم العزاء لبعض المكلومين، وتحمل عناوينها صيغة (عزاء إلى فلان أو إلى فلانة)، كأن يكون الأمر عزاء إلى الزوجة، أو الأم، أو الأخ، أو الصديق، إلخ، كما لا يخفي شوبنهاور اتفاقه مع الدور العزائي للفلسفة، فقد استعمل كلمة العزاء في كتابه (فن العيش الحكيم) مرّات عديدة، وكان قصده أن ينتقد العزاءات المضلّلة، وفي المقابل كان يرى العزاء - كل العزاء - في الفلسفة والشعر. أيضًا يمثل أسلوب بعض الفلاسفة المعاصرين استذكارًا للوظيفة العزائية للفلسفة والتي غايتها التخفيف من الطابع التراجيدي للوجود من حيث هو وجود من أجل الفناء كما قال هايدجر (الوجود والزمان)، وهو ما يبدو جليًا لدى عديد من الفلاسفة البارزين، أمثال لوك فيري، كليمون روسّي، أندريه كونت سبونفيل، ميشيل أونفراي، وغيرهم.

لكن هل هناك في تاريخ الفلسفة إجابة - ولو أولية - عن سؤال: ما العزاء؟!

بل هل هناك من سبق إلى طرح السؤال بهذا النحو الماهوي الصريح:

ما العزاء؟

ليس يُخفى على أحد أن من عادات الفلسفة أن تسائل مسائلها باستمرار. مثلًا، حين تشتغل الفلسفة على مفاهيم العقل، والوجود، والإنسان، وغيرها، فهي لا تتردّد في طرح وإعادة طرح الأسئلة حول ما العقل؟ ما الوجود؟ ما هو الإنسان؟ إلخ. إن مساءلة الفلسفة لمواضيع اشتغالها هو الشغل الأساسي للفلسفة. حتى إن السؤال «ما الفلسفة؟» يظل بدوره سؤالًا متواصلًا في تاريخ الفلسفة.

على نفس المنوال، طالما أن العزاء موضوع أساسي من موضوعات الفلسفة كما يؤكد كثيرون من الفلاسفة القدماء

والمعاصرين، فمن المتوقّع أن تكون الفلسفة قد طرحت - ولو مرة واحدة في تاريخها - سؤال: ما العزاء؟

لكن لا يبدو الأمر كذلك.

لعل سؤال ما العزاء؟ لم يُطرح من قبل، أو على الأقل لم يُطرح بصيغة واضحة صريحة مثلما هو حال سائر أسئلة الماهية من قبيل ما العقل؟ ما الأخلاق؟ ما العدالة؟ ما الأنوار؟ ما الحقيقة؟ ما الفلسفة؟ ما الوجود؟ إلخ.

على الأرجح، لا أحد طرح سؤال: «ما العزاء؟».

لماذا؟

هناك ثلاثة أسباب أساسية:

أولًا، يعود السّبب الأوّل إلى الانقطاع التاريخي طويل الأمد عن الوظيفة العزائية للفلسفة، والذي استغرق طيلة العصر الوسيط، واستمر خلال العصر الحديث إلى نهاية القرن العشرين. ما يعني أننا أمام انقطاع استغرق ألفي عام بالتمام. فما إن بدأت الفلسفة في العصر الروماني تتّخذ طابعًا عزائيًا مع كل من شيشرون، وسينيكا، وفلوطرخس، حتى أخذت الثقافة المسيحية تسيطر على العالم القديم إلى أن فرضت لاهوتها الرسمي على الفلسفة الرسمية، ” ومن ثم انتقلت وظيفة العزاء إلى الدين واللاهوت إبان العصر الوسيط، حيث يمثّل العزاء في « الكتاب المقدس» وظيفة الله حصرًا، وسيظل الأمر على هذا النحو قرونًا طويلةً.

ثانيًا، يعود السّبب الثاني إلى أن تاريخ الفلسفة الرسمي الذي ساهم هيجل في تشكيله، قد همّش عصرين أساسيين من عصور الفلسفة، هما العصر الهلنستي والعصر الروماني، واللذان اتخذت فيهما الفلسفة طابعًا عزائيًا بارزًا.

ثالثًا، يعود السّبب الثالث إلى أن العزاء تُرك كما قلنا للدّين الذي سرعان ما أضفى عليه طابعًا خلاصيًا مهيبًا ورهيبًا، وهو الطابع الذي ستقوم الأيديولوجيات الخلاصية في القرنين التاسع عشر والعشرين بمحاولة علمنته، بدءًا من الهيجلية في القرن التاسع عشر، ووصولًا إلى مختلف التيارات الماركسية في القرن العشرين.

أما بعد...

يتّخذ العزاء أربعة أحوال أبسُطها إجمالًا على النحو التالي:

أولًا، هو يتّخذ في الحقل الديني طابع طقس يسمّى عادة بـ«الترحّم». والترحّم لا بأس به إن كانت غايته كرامة الإنسان من حيث هو إنسان، بصرف النظر عن هوياته المفترضة، ولا بأس به أيضًا إن كانت صياغته لا تنمّي الانفعالات التعيسة والمدمرة. غير أن الأمر ليس كذلك على الدوام.

ثانيًا، يتّخذ في الحقل الاجتماعي طابع سلوك ثقافي يسمّى عادة «الحداد». ولعل الحداد حاجة نفسية للاعتراف بواقع الفقد وتقبّله، لكن شريطة ألا يطول أمده أكثر مما تتحمّله الطبيعة البشرية. غير أن أمد الحداد يطول أحيانًا إلى درجة أننا صرنا نرى شعوبًا بأَسرها مستغرقة في حداد ألفيّ على رموز ماتت أو قُتلت قبل قرون غابرة. هنا تصبح طقوس الحداد مرضًا في الحضارة، ويظل الأمر كذلك بصرف النظر عن مستوى التقدّم التقني والصناعي في بعض الأحيان.

ثالثًا، يتّخذ في الأدب طابع إبداع يسمى عادة بـ«الرثاء»، فإن لم تكن غايته إطالة الحزن والبكاء فهو إبداع محمود.

رابعًا، يتّخذ في مجال الفلسفة شكل خطاب بلاغي وبرهاني غايته دفع الأحزان عن الإنسان إلى الحدّ الممكن، ويسمى في تقاليد الفلسفة الرومانية بـ«العزاء».

ما العزاء؟

العزاء نشاط فكري لغاية دفع الأحزان عن الإنسان في حالات الموت والخيبة والفقدان، وهو حين يعتمد على قواعد البلاغة والبرهان يصير فلسفة عملية بلا خلاف، وحين يكون مجال عمله الأساسي هو الاشتغال على الذات، يصبح حكمة بالفعل.

العزاء وظيفة الفلسفة كما أكد كثير من الفلاسفة القدامى والجدد، وهو من حيث دلالته الفلسفية يمثّل اللحظة الأشدّ قسوة لأجل اختبار الرهان على العقل والتعويل عليه، ويمثل من حيث قيمته الإنسانية اللحظة القصوى لأجل التعبير عن مشاعر الرحمة والتضامن في مواجهة الشرط الدرامي للوضع البشري.

صحيح أن مفهوم العزاء ينتمي إلي تاريخ الفلسفة، غير أنه يتطلب جهدًا استرجاعيًا قد يكون شاقًّا وعسيرًا لكنه ضروري

كذلك، لا سيما وأننا أحوج ما نكون إلى استرداد الوظيفة العزائية للفلسفة في هذا الزمن، زمن خيبات الأمل. ❝

❞ من يُواسي المعذّبين
الديانات أم الفلسفات؟

«لم يعد أحد من الموتى ليخبرنا الحقيقة»

محمود درويش

ورد مصطلح العزاء في « الكتاب المقدّس» للديانة المسيحية مرّات كثيرة، وهو يحمل الدلالة نفسها في كل المرّات، ويحيل إلى الخلاص الذي يمنحه الله للإنسان سواء بنحو فردي أو جماعي، وذلك في سياق وضع بشري محفوف بالمِحَن والآلام والأوبئة والكوارث، والتي هي بمثابة شرور يصعب تبريرها ويتعذّر إنكارها، غير أنها شرور مزمنة تلازم وجود الإنسان في كل أحواله.

على سبيل المثال:

تقدّم المسيحية حدث ولادة المسيح باعتباره « عزاء لبني إسرائيل» بعد أن انقلبت عليهم الدنيا في الفصل الأخير من كتاب (العهد القديم)، وصاروا في الشتات أسرى وحزانى ويتامى وثكالى، كما أنها تُقدّم مشهد صلب المسيح باعتباره عزاء للبشرية جمعاء طالما يجسِّد نموذج الألم المطلق، ذلك الألم الذي لا يمكن أن يكون إلّا من النوع الإلهي، ولا يمكن أن يتحمّله غير «ابن الله»، وبالتالي يمثل أيقونة عزاء لسائر المتألّمين على وجه البسيطة. إننا لنعلم بحكم الخبرة أن لا أحد بوسعه أن يعزّينا في آلامنا إلا من تحمَّل آلامًا أكبر من آلامنا، لذلك ليس هناك من هو أقدر على تعزية المعذبين في الأرض غير « ابن الله المعلّق على الصليب»، أيقونة المتألمين.

فضلًا عن ذلك كلّه، تعتقد المسيحية أن دور الإله الذي هو «الأب»، وهو « أبانا الذي في السماء»، أن يعزينا نحن

أبناءه «المعذَّبين في الأرض»، ويكفكف دموعنا، ويهدّئ من روعنا، ويمنحنا رحمة العزاء وعزاء الرحمة، وذلك في سياق وجود ليس سوى عقاب متوارث عن الخطيئة الأصلية منذ (سفر التكوين) إلى غاية (سفر الرؤيا).

بوسعنا أن نختصر معادلة العزاء المسيحي في العبارة التالية:

ليست الحياة سوى دار عذاب طالما أنها دار عقاب جرّاء الخطيئة الأصلية، وهي لا تستحق سوى ذرف دموع الأسى والندم، لكن رغم ذلك كلّه، فـ«لا تحزن» أيها الإنسان الشقيّ طالما هناك بشرى عظيمة في أفق مساء «اليوم الأخير»!

من وجهة نظر الفلسفة المعاصرة، التي استوعبت خلاصة التطوّر الجاري في الطبيعيات والإنسانيات والجماليات والروحانيات، فإن عبارة «لا تحزن لأن هناك أملًا عظيمًا في الأفق»، عبارة متناقضة من حيث مضمونها، ولها نتائج عكسية، وذلك للسبب التالي: لا شيء يفاقم آلام الأحزان أكثر

من الآمال العظام، طالما أنها تحوّل حياة الإنسان إلى قاعة انتظار لن تكون في آخر المطاف سوى دوامة من التوتّر الدائم. يكفي أن يعاود المرء التأمّل في لحظات انتظاره حتى يستخلص المعادلة بنفسه.

لكن رغم استعمال الخطاب الديني المسيحي لكلمة العزاء، والتي تتكرّر في عديد من الأدعية والصلوات، إلا أن مفهوم العزاء من حيث مبناه ومعناه ليس مفهومًا دينيًا، كما لم ينجح في التحوّل إلى مفهوم ديني، لماذا؟ بكل بساطة لأن غاية العزاء دفع الأحزان عن الإنسان، غير أن اللجوء إلى ربط الإنسان بوعد مستقبلي عظيم لن يزيده إلا حزنًا وشقاءً؛ ذلك أن انتظار الخلاص، انتظار الفرج، انتظار البشرى، من حيث هو انتظار، فإنه يوقع النفس في فخ التوتّر والاضطراب، أما عندما يستغرق الانتظار العمر كلّه فمعناه أن الحياة لن تكون سوى قطعة من الجحيم، وهذا أبعد ما يكون عن العيش الحكيم.

في المقابل، يمثل العزاء مفهومًا فلسفيًا تشكّل بادئ الأمر في عصر الفلسفة الرومانية، قبل أن يتعرّض للنسيان خلال

قرون طويلة، ضمن ما يمكننا أن نصطلح عليه باسم نسيان العيش، وهو النسيان الذي رسّخته التقاليد الدينية تحت عنوان «وعد الآخرة»، ثم واصلته الماركسية تحت عنوان «وعد الشيوعية»، ثم كرَّسته الحياة الرأسمالية المعاصرة التي جعلت الإنسان أحرص ما يكون على توفير شروط العيش، وبذلك النحو يهمل العيش تحت عنوان «وعد العيش».

لدينا شاهد إثبات إجمالي على أن العزاء مفهومٌ فلسفيٌّ بالأساس، يندرج ضمن حكمة العيش، بوسعنا أن نذكره على النحو التالي:

قبل أن يكون فيلسوفًا، كان بوثيئوس رجل دولة رومانيًا، وكان رجل دين مسيحيًا أيضًا، لكنه حين طلب العزاء وهو داخل زنزانة الإعدام، لم يطلبه من المسيحية أو من رجال الدين رغم أنه كان واحدًا منهم، لم يطلبه من السياسة أو من رجال الدولة رغم أنه كان واحدًا منهم، بل طلبه من الفلسفة تحديدًا، فحاور بعقل مفجوع وقلب موجوع تاريخ الفلسفة برمَّته من أوائل عصر الفلسفة اليونانية إلى أواخر عصر الفلسفة الرومانية، طلبًا للطمأنينة، وفي سياق محاورات

علاجية أنتج كتابه الشهير (عزاء الفلسفة)، وهو العنوان الذي يجعل العزاء وظيفة بارزة للفلسفة.

لذلك السبب، ولأن الأمر لا يتعلّق بمفهوم ديني، لم ترد كلمة العزاء في النصّ القرآني الإسلامي والذي يُعَدّ من بين النصوص الدينية الأساسية للعصر الوسيط، العصر الذي أعقب العصر الروماني مباشرة. أما عن بعض الأحاديث الدينية الواردة بصيغة تقول: «من عزّى مصابًا فله مثل أجره»، أو في رواية أخرى تقول: «ما من مؤمن يعزّي أخاه بمصيبة إلا كساه الله عزَّ وجل من حلل الكرامة يوم القيامة»، فإن سندها موصوف من جانب معظم علماء الدين أنفسهم بأنه ضعيف. وأيًا يكن، لا يمثّل العزاء في الثقافة الإسلامية تصوّرًا دينيًا محوريًا، ولا هو حاضر ضمن الجهاز المفاهيمي للخطاب الديني، مقابل ذلك، تُرك الرثاء للشعر، وتُرك الحداد للعادات، وأما العزاء فانحصر أمره في نطاق الآداب العامة.

قبل حلول عصر الديانات الموافق للعصر الوسيط، كانت كلمة العزاء قد وردت في نصوص الفلسفة الرومانية بنحو

يجعلها مفهومًا محوريًا، ولقد استطاع مفهوم العزاء - لا سيّما مع ممثلي الإبيقورية الرومانية - أن يتحرّر من الرؤية السحرية للعالم، إلى درجة أننا لا نجانب الصواب حين نعتبر ملحمة لوكريتيوس (في طبيعة الأشياء) نصًّا معاصرًا لنا بالمعنى الروحي. وبالجملة، اتسم مفهوم العزاء في تاريخ الفلسفة بثلاث خاصيات أساسية:

أولًا، تتجلّى الخاصّية الأولى للعزاء الفلسفي في أنه حاول، ولو في حدود متفاوتة نسبيًا، استبعاد الرهان على وجود خلاص نهائي يضمن نجاة الكائن الإنساني في هذا العالم أو أحد العوالم الممكنة، وبالتالي فكل ما على الإنسان فعله هو أن يتحمّل شرطه التراجيدي بنوع من المروءة والشهامة، بعيدًا كل البعد عن النهايات السعيدة لقصص الأطفال، والتي كل ما تفعله أنها تُضعف قدرة الإنسان على عيش الحياة.

ثانيًا، تتجلّى الخاصّية الثانية للعزاء الفلسفي في أنه يمثل جهدًا ذاتيًا يتطلّب التعامل مع كل تجارب الحياة، سواء في الظروف العادية أو العصيبة، باعتبارها فرصًا سانحةً لكي يتمرّن المرء على تقوية قدرته على التحكّم بأفكاره،

وانفعالاته، ورغباته، بنحو يحفظ صحته، ونموّه، وقدرته على اتخاذ القرارات السليمة سواء في نطاق الحياة الخاصة، أو في إطار الحياة العامة.

ثالثًا، تتجلّى الخاصّية الثالثة للعزاء الفلسفي في أنه يمثّل خطابًا برهانيًا يعتمد على الحجّة والإقناع، بواسطة آليات الاستدلال الحسّي والبرهان النظري، وباستعمال المحاورة التي يتخذ فيها التفكير شكل عقل يحاور عقلًا لكي ينموا معًا، بعيدًا كل البعد عن أي ادّعاء بوجود وصفة سحرية تعفي الإنسان من استعمال عقله، كما يزعم الكهّان بمختلف أصنافهم.

العالم مكان للقسوة التي يصعب تحمّلها ولا يمكن تبريرها، وقوانين الطبيعة نفسها تبدو كأنها مسكونة بروح قاسية لا ترفق بأحد، كيف لا وقانون البقاء في البراري لا يريد أن يرحم الظباء الصغيرة من أنياب السباع، ولا أن يرحم فراخ الحمام من مخالب الكواسر؟ كيف لا وقانون الأعاصير في الطبيعة لا يريد أن يرحم الأعشاش التي تحضن فراخ العصافير، ولا أن يرحم بيوت المساكين في المناطق النائية؟

كيف لا والوضع البشري لا يريد أن يرحم الأطفال الذين ينهشهم مرض السرطان في المستشفيات، ولا أن يرحم الأجنّة من التشوّهات الخلقية القاتلة، فيعيش بعضهم لبضع ساعات من الصراخ الجحيمي، ولا يرحمه الموت إلا بعد حصة عذاب قد تفوق آلام المسيح؟

فأيّ عزاء يمكن أن يقدمه الكهنة بعد كل هذه الأهوال؟!

لكن، في المقابل يبقى السؤال، هل للفلسفة ما تفعله بالفعل؟

هناك واقع لا يمكننا أن نرفعه أو ننكره من دون أن نضحّي بصحتنا الجسدية والعقلية والروحية: إننا لا نملك غير هذا العالم بشقائه وآلامه وشروره، وفي لحظات السقوط لن تنفعنا غير أيادينا.

انطلاقًا من هذه الخيبة الجذرية يمكننا أن نعاود البدء من أجل بناء نزعة إنسانية جذرية كذلك.

لا يمكننا أن نغيّر الكثير كما يقول ميشيل فوكو، وأحيانًا لا يمكننا أن نفعل أي شيء كما يقول إميل سيوران، كما ليس مسموحًا لنا أن نستمر في البحث عن قوى شر مفترضة لكي نحملها مسؤولية كل هذه الشرور التي تصيبنا، ثم لا يزيدنا ذلك البحث سوى سخط وتذمّر وشقاء، لكنْ هناك شيءٌ أساسيٌّ يجب علينا أن نعمل لأجله.

ما هو؟

أن نتحمّل القسوة من دون أن نصاب بعدوى القسوة.

غير أن التحمّل - للتوضيح - ليس موقفًا سلبيًا، بل خلاف ذلك، أن نتحمل معناه أن نتفادى استنزاف طاقتنا أو ما بقي منها بضربات في الفراغ، أن نتحمّل معناه أن نحافظ على قدرتنا على النمو والسمو، بما يضمن إمكانية العمل على تحسين الموقف طالما الأوضاع تتبدّل في كل الأحوال.

معنى ذلك، لكي أتحدّث بضمير المتكلّم وأرفع لبسًا آخر، أؤمن بأن تغيير العالم ممكن، لكن شريطة أن نكفّ عن التفكير في تغيير العالم، وليس في هذه الدعوى من مفارقة؛ ذلك أن العالم لا يتطور إلا من خلال تطوّر رؤيتنا إلى العالم. بمعنى أنه يجب التركيز على تغيير الكينونة، وهذا هو المطلوب. أما بالنسبة لمن يعنيهم أمر الإحالة إلى الدين فبوسعهم استلهام الحكمة القرآنية التي تقول: «حتى يغيروا ما بأنفسهم» (الرعد، 11). بمعنى، لا يتبدّل ما في الأعيان إلا بتبدّل ما في الأذهان.
الرهان واضح لكن المعادلة صعبة: كيف نتحمّل القسوة من دون أن نصبح قساة؟

تخبرنا التجارب التاريخية أن كثيرًا من الضحايا صاروا جلّادين بدورهم، وكثيرًا من المقهورين صاروا قاهرين، وكثيرًا من مقاومي القسوة صاروا أشد قسوة ممن قسوا عليهم في السابق، وعلى حد تعبير نيتشه، فقد يصبح مصارع الوحش هو الوحش.

تقتضي الرحمة أن نرفض كل التبريرات، سواء الممكنة أم غير الممكنة، للشقاء الإنساني. لا شيء يبرّر شقاء الإنسان طالما الشقاء شرٌّ في ذاته وفي كل أحواله. بهذا النحو تغدو الرحمة، والتي هي القيمة الأخلاقية الأساسية لحكماء العيش، دافعًا لأجل العمل على التخفيف من الشرط الدراماتيكي للوجود الإنساني، وذلك بالتضامن من أجل جعل الحياة محتملة في كل الظروف، طالما لا نملكها إلا مؤقتًا ولا نملك غيرها، ومهما اختلفت أحوالنا أو تفاوتت فالموت والألم قادرَان على إرجاعنا إلى مربَّع وحدة النوع البشري والمساواة بين البشر.

لهذا السبب نفهم لِمَ هاجم رجال الدين في العصر الوسيط الفلسفة العملية، والتي يعبّر عنها التصوّف الفلسفي داخل الحضارة الإسلامية؛ فقد كانت غايتهم من وراء ذلك الهجوم ترسيخ ما يسميه سبينوزا بالانفعالات الحزينة، والتي نجملها في ما نصطلح عليه بالمنكرات السبعة: الخوف، الغضب، الكراهية، الأمل، الحنين، الذنب، والانتقام.

كما لا يخفى كذلك أن تلك المنكرات السبعة تمثّل أعمدة سلطة رجال الدين على الشعوب كافة، في كل مكان وزمان.

غير أن لحظة احتضار المرء، بكل ما تحمله من رهبة وقسوة، تُمثل لحظة كاشفة في الحساب الأخير لفساد لاهوت المنكرات السبعة، والذي يملأ قلوب الأحياء بشتى ألوان الرعب والجزع منذ سنوات الطفولة المبكرة، ويحرمهم بالتالي من الحقّ في الأمن الروحي، سواء في سائر مراحل الحياة أو حين تحين ساعة الرحيل، علمًا أن الأمن الروحي هو أعزّ ما يطلبه المؤمن من الإيمان، وآخر ما يطلبه كذلك.

ليس المقام للمزايدة، لذلك نتواضع عن طيب خاطر أمام حقيقة أن كثيرًا من الخارجين عن الدين يعانون رعب العدم، رعب التلاشي واللاشيء، لا سيما عندما يرتبط « رعب العدم» بما يسمى بـ«رهاب اللامتناهي» apéirophobie. أما عن «رهاب اللامتناهي» فقد عانى منه باسكال قبل أن يحاول تضميده بفرضية «الإيمان رهانًا»، ولربما عانى منه نيتشه بدوره قبل أن يحاول تضميده بفرضية « العود الأبدي»، أو هذا ما أحسبه، غير أن الخوف من الموت لدى

المتدينين وفق معايير الخطاب الديني المفعم بالمنكرات السبعة، يظل خوفًا حسّيًا من الشقاء المرتبط بتجارب عذاب القبر، وضيق الصدر، وامتحان الحشر، وأهوال تستغرق زمنًا طويلًا، وقد لا تنتهي بالنسبة لمن ينتظرهم « سوء العذاب». أما رعب الخارجين عن الدين فهو من النوع الميتافيزيقي غير الحسّي، طالما يرتبط بمفاهيم الوجود والعدم والزمان والذات واللامتناهي، وهي مفاهيم وتصوّرات ذهنية مجرّدة. هنا بالذات تكمن المساحة الأساسية لاشتغال الفلسفة في عصر موسوم باعتباره عصر ما بعد الأديان.

الحياة مصادفات وخلاصات، وقد منحتني فرصة مرافقة بعض المحتضرين المتدينين في لحظات النهاية، وكانت بعض التجارب قاسية مؤلمة، غير أني مارست دوري الأخلاقي في الرعاية والتأمّل لغاية استخلاص بعض الخلاصات والعبر.

كنت أصغي برهافة حسٍّ إلى هواجس خافتة ومخيفة لرهبة النهاية، هواجس متلعثمة ومجملها متعلّق بسؤال المآل بعد انقطاع النفس الأخير: كيف ستكون الرحلة من القبر إلى

الحشر؟ كيف سيكون الطريق من ساعة الموت إلى قيام الساعة؟ كيف سيكون الطريق في تفاصيله، شبرًا بشبر، ودقيقةً بدقيقة، ولحظةً بلحظة؟ هنا يشعر المحتضر » بأنه متروك لجزع وجودي ينهش قلبه الذي يعيش نبضاته الأخيرة، فيجد نفسه محرومًا من آخر ما يرجوه المؤمن من الإيمان: أن يموت بطمأنينة وسلام.

لذلك، ليس مستغرَبًا أن تبدو المقابر في مجتمعاتنا الإسلامية مهملة مقفرة طالما يتعلّق الأمر برد فعل لا شعوري جراء المخاوف السحرية من عوالم الموتى.

لذلك أيضًا، كثيرًا ما تكون الصورة على النحو التالي:

قبيل ساعة الرحيل قد يشعر المحتضر بالخذلان، وبأن الستائر أُسدلت فجأة، والأماني انطفأت عنوة، والمتع ابتعدت دفعة: من أشعة شمس الصباح، إلى نسيم شاطئ البحر، ومذاق قهوة الصباح، ولقاء الأصحاب في المنتزه الصباحي، أو الملهى الليلي، أو المعبد الأسبوعي، بل قد يشعر في تلك

اللحظة الكاشفة أن حتى «يد الله» نفسها ليست قريبة منه كما ينبغي، غير أنه يكتم الأسى أو يكظمه خشية الرقابة التي تتواطأ فيها الذات مع الغير، وقد لا يمتلك ذلك الحس الدراماتيكي الذي امتلكه السيد المسيح يوم كان معلّقًا على الصليب يصرخ مناجيًا ربّه، «إلهي إلهي لِمَ تركتني؟». ومن يدري؟ لربما أطلق «المسيح تلك الصرخة المدوية نيابة عن كل المحتضرين الذين قد يشعرون في ساعة الرحيل بنوع من الخذلان الإلهي، لا سيما وأن الشرط البشري غالبًا ما لا يضمن للإنسان احتضارًا سلسًا وناعمًا، وهذا باعتراف رجال الدين أنفسهم، والذين يصفون مراحل الموت بأوصاف تزيد الموقف رعبًا وفق ما يبتغون، غير أن باطلهم يحمل شيئًا من الحق الذي لا يمكن إنكاره كله.

وإنه لأنين مكتوم لا يدركه المتحلّقون حول المحتضرين حين يشغلهم الحزن والأسى، وتلهيهم العادات الروتينية، فلا يدركون حجم المعاناة التي تبدأ مع مرحلة ما قبل الاحتضار pre - agonic، ولا تنتهي إلا بانقطاع النفَس الأخير. وإنه لشقاء كان بالإمكان تفاديه، أو كان بالإمكان تقليصه على أقل تقدير.

معنى ذلك أن هناك فشلًا ثقافيًا ذريعًا ومريعًا، لن يكون الاستمرار في السكوت عنه سوى فظاظة في القلب، وجبن في العقل، وتواطؤ غريزي مع مَيْل «القطيع» إلى التمسك بالتصوّرات السائدة كيفما كان نوعها، غير أن خوف الناس من تغيير أفكارهم لا يبرر فشلنا في إقناعهم حين نكون نحن مقتنعين، لا سيما وأن دافعنا في ذلك لن يكون شيئًا آخر غير الرحمة.

إعادة النظر في علاقتنا بالحياة، انطلاقًا من لحظة النهاية، مهمّة بالغة الصعوبة والتعقيد، بل قد يبدو إصلاح الحياة كما لو أنه يجب ألا ينطلق إلا من نقطة الولادة بدل نقطة الوفاة.

فعلًا، لا يبدأ إصلاح الحياة إلا من فترة الطفولة كما ترى فلسفات التربية، غير أن الشروع في إصلاح الحياة يستدعي معرفة شاملة بالحياة برمَّتها، وتبدأ معرفة الحياة من المعرفة الدقيقة بمشاعر لحظة النهاية كما ترى فلسفات العيش، ذلك أنها تمثّل كشف الحساب الإجمالي، وكما يرى ديكارت بحسّه

العقلاني، فإن الرضا عن الذات هو الجزاء الأخير للإنسان الفاضل (انفعالات النفس).

يكتب كثير من الروائيين المشهد الأخير من رواياتهم أولًا، أو على الأقل يتصوّرون المشهد الأخير أولًا، والذي يُعتبر الشق الأكثر صعوبة في العمل الروائي، وذلك قبل العودة إلى كتابة سائر الفصول تباعًا بدءًا من الفصل الأول.

على المنوال نفسه، علينا أن نتجشّم عناء التعاطي مع الشق الأكثر صعوبة في الحياة، الفصل الأخير، المشهد الأخير، لأن من شأن ذلك أن يجعل مهمات سائر مراحل الحياة أقل صعوبة، وبالطبع لن يكون التقييم النهائي مطلوبًا قبل أن يمر زمن قد يطول في بعض الأحيان.

أثناء ذلك، لا ننتظر أي شيء، ولا نقف موقف الانتظار، بل نواصل السباحة في نهر الحياة الجاري والجارف، لكننا نسبح بالعرض والعمق والارتفاع أيضًا، طالما الطول تكفله المياه التي تجرفها المياه، وتكفله الصيرورة والقدر. ❝

❞ الفلسفة في بيت العزاء

« قبري في صدور العارفين»

جلال الدين الرومي

الإنسان كائن من أجل الموت وفق تعبير شهير لمارتن هيدجر، وبالتالي فهو يحتاج لا محالة إلى شيء من العزاء، لا سيما حين تدنو ساعة الرّحيل ويحين الأجل المحتوم، سواء بالنسبة لفناء الذات أم موت الأحبّة. غير أن الدّعاء والصلاة قد يكفيان عندما يكتسي العزاء طابعا دينيًا، قد يكفي الشعر والموسيقى عندما يتخذ العزاء شكلًا فنيًا، قد يفي الحب بالغرض حين يتّسم العزاء بالطابع الرومانسي، وقد ينجح المرء في الجمع بين هذه العزاءات كافة، فيصير العزاء «شاملًا».

فأي عزاء يبقى للفلسفة إذًا؟

في مجالس العزاء قد نحتاج إلى عديد من الوظائف والمهمات، من قبيل ترتيل الآيات، وترديد الترانيم المأتمية، وعزف الموسيقى الجنائزية، وإلقاء شعر الرثاء، وتصميم أزياء الحداد، وفوق كل ذلك قد يكون هناك مكان للعشق بالنسبة للمحظوظين. فما الذي يمكن أن تضيفه الفلسفة إلى مجالس العزاء؟

ليس العزاء كلمة دخيلة على تاريخ الفلسفة، فقد ورد ذكرها في عديد من الكتب والرسائل الأساسية، لا سيما في الحقبة الرومانية التي شهدت ازدهار الفلسفة العملية، وفلسفات العيش. هناك - على سبيل المثال - كتاب مفقود ومذكور في كثير من الروايات للحكيم والخطيب الرّوماني شيشرون يحمل عنوان «العزاء» كان له أثر بليغ على مسار الفلسفة الرومانية، ولدى سينيكا أيضًا رسائل عديدة تتضمّن عناوينها كلمة العزاء، من قبيل (عزاء إلى هيلفيا)، و(عزاء إلى بوليبيوس)، كما أن هناك كتاب (عزاء الفلسفة) الذي ذكرناه.

ما يعني أننا أمام تقليد فلسفي روماني يجعل للفلسفة دورًا عزائيًا بلا خلاف. وهو الدور الذي تحاول الفلسفة أن تستعيده اليوم من خلال جهود كثير من الفلاسفة المعاصرين. وعلى سبيل المثال، يبقى كتاب «عزاءات الفلسفة» عنوانًا شهيرًا ومعبرًا لكتاب الفيلسوف والإعلامي البريطاني آلان دو بوتون، الذي يركّز اهتمامه على موضوعة العزاء في الحب والعزاء تجاه عدم امتلاك المال وغير ذلك.

لكن، ما الذي تضيفه الفلسفة إلى مراسم العزاء؟

لا تنتظر الفلسفة مراسم العزاء لكي يكون لها دور في العزاء؛ لأنها تدرك أن العزاء تمرين دائم ويومي، وأن دورها تمكين الإنسان مبكرًا من التمرن على تحمل الموت بأقل ما يمكن من الأسى والكآبة والتذمّر، والتي هي مشاعر تضعف قدرة الإنسان على التفكير والعيش.

ليس دور الفلسفة أن تنقذنا من الموت، أو تنسانا فيه، ولا دورها أن تمنحنا مسكّنات أو مخدّرات لكي نموت ضاحكين!

فهل سبق أن لاحظتم الضحكة البلهاء لبعض الانتحاريين قبيل تفجير أنفسهم؟! بكل تأكيد، يفجّر الانتحاري حياته لكي يفجر موته أيضًا، ويضمن بذلك التفجير المزدوج الانتقال مباشرة من «الحياة الفانية» إلى «الحياة الأبدية»، فيما يشبه امّحاء الموت أيضًا! ولأنه لا يتقبل الموت بسلام فهو لا يتقبل الحياة بسلام، وتلك هي المسألة بعبارة دقيقة ومقتضبة.

لكن ما دور الفلسفة في كل هذا؟

دورها على وجه التحديد أن تعلمنا كيف نتقبل فكرة الموت؟ كيف نتقبل الوجود المؤقت؟ بمعنى، كيف نستسلم للفناء بكل طمأنينة وامتنان؟

أن تعلمنا الفلسفة كيف نموت؟ فهذا ما أكدته الفلسفة نفسها عبر تاريخها الطويل: إنه كلام أفلاطون في (محاورة فيدون)، وهو كلام شيشرون (في ما أورده مونتاين)، وبالتالي كلام مونتاين نفسه في (المقالات - 20)، وهو الكلام الذي أكّده جاك درّيدا في آخر حوار معه قبيل وفاته (يومية

«لوموند» الفرنسية، 2004/08/19)، وكان وقتها في حالة متقدّمة من المرض الفتّاك الذي ألمّ به. ما يعني أننا أمام كلام ردده فلاسفة يمثلون مختلف العصور الفلسفية. حيث يمثل أفلاطون الفلسفة اليونانية، ويمثل شيشرون الفلسفة الرومانية، ويمثل مونتاين الفلسفة الحديثة، ويمثل جاك درّيدا الفلسفة المعاصرة.

ما يعني أن كل عصور الفلسفة ممثلة في تلك الإجابة: دور الفلسفة أن تعلّمنا كيف نموت؟

غير أن الأمر لا يتعلّق بمجرّد إجابة نظرية وحسب، بل إنها إجابة عملية أيضًا مارسها فلاسفة كثيرون: مارسها سقراط بعدما حُكم عليه بالإعدام، ثم رفض الهرب حين أتيحت له الفرصة. على نفس المنوال مارسها سينيكا بعد أن حَكم عليه الطاغية نيرون بالإعدام، وقد واجه الموقف برباطة جأش أذهلت الحاضرين، كما مارسها بوثيئوس حين حُكم عليه بدوره بالإعدام، فأمضى نحو عام في زنزانة الإعدام كتب أثناءها رائعته (عزاء الفلسفة).

قبل ذلك، قبل ذلك بزمن طويل، لم يستيقظ وعي أولى الحضارات إلا على وخز الموت الذي ما فتئ يوجع الأحياء. وعلى أثر ذلك أنتج الفراعنة عناوين معبّرة مثل «كتاب الموتى»، و«نصوص الأكفان»، كما كانت الأهرامات أثرًا خالدًا للحلم الطفولي بالإفلات من الموت. كما خلّد البابليون ملحمة جلجامش التي تحكي عن رحلة الإنسان من أجل العثور على عشبة الخلود. فضلًا عن ذلك كلّه، فقد كان أهم عرض قدمته الأديان خلال العصر الوسيط هو اعتبار الموت مجرّد قنطرة قصيرة للعبور إلى «دار البقاء». كما لا نغفل أن العلم المعاصر يحمل بدوره بذور ذلك الوعد القديم بالعثور على « عشبة الخلود»، ضمن بعض الطموحات العلمية المثيرة للجدل، من قبيل ما يسمى بـ«نزعة ما بعد الإنسان»، على سبيل المثال.

غير أن قدَرنا اليوم أن نكون أقل تفاؤلًا من فراعنة التاريخ القديم، وأقل تفاؤلًا من رجال الدين في العصر الوسيط، وأقل تفاؤلًا من الخيال العلمي للقرن العشرين، وأقل تفاؤلًا حتى من وعود « نزعة ما بعد الإنسان» بصرف النظر عن طموحاتها وإمكانياتها.

فعلًا، ليس الموت من وجهة نظر الثورة الجينية الراهنة سوى مرض وراثي يتعلّق بجينات النوع البشري، غير أنه مرض فتّاك ومزمن، وليس هنالك وعد علمي بإمكانية الشفاء في الأجل المنظور، وذلك رغم الإمكانيات الهائلة التي تسخَّر لمضاعفة عمر الإنسان خلال العقود القادمة. غير أن المرض المزمن الذي لا نستطيع الشفاء منه، يمكننا التعايش معه، وهذا هو الهدف الذي يجب أن يسعى إليه حكماء العيش اليوم.

رغم ذلك يبقى السؤال، ما فائدة أن نتعلّم مهارة قد لا نحتاج إليها إلا في آخر العمر، وقد لا نحتاج إليها سوى لوقت وجيز أحيانًا، وقد نستغني عنها جملةً وتفصيلًا حين يكون الموت مفاجئًا، أو يأتي مصادفة، أو يحلّ قبل الأوان؟

ألا يحسن بنا أن نترك تعلّم الموت للطاعنين في السن في أرذل العمر، وللمصابين بأمراض فتاكة حين يفشل الطب في إنقاذهم؟

فيمَ ينفع تعلّم الموت الشباب الأصحاء، واليافعين الأقوياء؟

أين تكمن أهمّية الدرس؟

أن نتعلّم الموت معناه أن نتقبّله، وأن نتصالح معه، وأن نتحرّر من كل المخاوف المرتبطة به والتي تؤثر على جودة الحياة. ذلك أن الخوف من الموت هو المصدر الأول للأوهام التي تشلّ القدرة على التفكير، وهو المصدر الأول للشقاء الذي يضعف القدرة على الحياة، هو المصدر الأول للعنف الذي يعيق القدرة على العيش المشترك.

المصالحة مع الموت مصالحة مع الحياة نفسها، طالما الحياة عبارة عن ميتات متتالية؛ حيث إننا في كل لحظة نموت في عالم ونولد في عالم جديد، ضمن صيرورة لا يقطعها سوى الموت الأكبر. وإذا أردنا أن نستلهم مقاربة ابن رشد لمسألة الخلق حين يعتبر أن العالم «دائم الحدوث» أو أنه « في حدوث دائم»، فبوسعنا أن نقول: ولادة الإنسان

ليست فعلًا يحدث مرة واحدة في العمر، بل هي فعل دائم الحدوث، بنحو نشعر به أحيانًا وبنحو لا نشعر به في معظم الأحيان. في كل لحظة هناك أشياء تولد فينا وحولنا وأشياء تموت فينا وحولنا، في كل لحظة هناك أمكنة نغادرها لنحلَّ في أمكنة جديدة، هناك في كل لحظة أشخاص نفارقهم لكي نلتقي بأشخاص آخرين، إلخ. إننا لا نستطيع أن نواصل الحياة إلا لأننا نتقبّل الميتات. وإنكار الميتات لهو تنكر للحياة.

فماذا يقترح حكماء العيش بالضبط؟

هناك ثلاث مراحل للعلاج الفلسفي من آفة الخوف من الموت، نبسطها على النحو التالي:

الخطوة الأولى، أن نبرهن على أن الموت ليس شقاء:

كما هو حال كل خوف، تقتضي الخطوة الأولى معرفة موضوع الخوف بنحو علمي. هنا يكمن الدرس الأساسي

لأبيقور: الموت لا شيء، فحين أكون لا يكون، وحين يكون لا أكون. وهو المبدأ الذي بوسعنا إعادة صياغته على النحو التالي: لا أحد يموت لأن من يموت يصبح لا أحد. ذلك أن الميت لم يعد شخصًا، لم يعد ذاتًا، لم يعد كينونة، فهو بالتالي لا أحد.

هذا المبدأ المستمد من أبيقور يطوّره الطبيب والفيلسوف أبو بكر الرازي في كتابه (الطب الروحاني) ضمن فصل يحمل عنوان «في الخوف من الموت». فهو لا يكتفي بتذكيرنا أن الموت لا شيء كما كان يقول أبيقور (رسالة إلى مينيسي)، أو أنه أكثر أمانًا من النوم، كما كان يقول الشاعر الروماني لوكريتيوس (في طبيعة الأشياء)، بل أكثر من ذلك، يعتقد بأن المبدأ الأساسي هو أن نقتنع بأن حالة الموت أصلح لنا من حالة الحياة، سواء كنا مؤمنين بخلود النفس أم غير مؤمنين بذلك.

فإن كان خلود النفس محالًا فأمامنا ثلاثة معطيات:

- خلو الموت من الإحساس به يجعله خاليًا من الأذى. و«الحالة التي لا أذى فيها أصلح من الحالة التي فيها الأذى. فالموت إذًا أصلح للإنسان من الحياة» (الطب الروحاني).

- خلو الموت من اللذات لا يلحق بالميت أي أذى، إذ لا يتأذّى بنقص اللذة إلا الحي. «وإذا كان الأمر كذلك فقد رجع الأمر إلى أن حالة الموت هي الأصلح» (الطب الروحاني).

- الخوف من الموت لا يحمينا من الموت لكنه يحرمنا من الحياة. «ذلك أن المتصور للموت الخائف منه، يموت في كل تصوّرٍ لموته، فتجتمع عليه من تصوره له مدة طويلة موتات كثيرةً» (الطب الروحاني).

وإن كان خلود النفس متحقّقًا، فلا يخلو الأمر من وجهين: من كان موقنًا بالدين يصبح موقنًا بأن حاله بعد الموت سيكون أفضل بفعل الجزاء الأخروي. ومن كان شاكًّا في الدين رغم صدق نياته فإن «الله تعالى أولى بالصفح عنه، والغفران له، إذ كان غير مطالب بما ليس في الوسع» (الطب

الروحاني). الخطوة الثانية، أن نبرهن على أن الخوف من الموت شعور قائم على وهم لا يقوم على أي برهان:

لا يكفي أن نعرف موضوع الخوف الذي هو الموت، بل يجب أن نعرف أيضًا أسباب الخوف من الموت، ما هي؟ يكمن السبب الأساسي للخوف من الموت حسب الفيلسوف والشاعر الروماني لوكريتيوس، في ما يمكننا أن نصطلح عليه بوهم الموت غير المكتمل، وهكذا كتب يقول: «الإنسان غير الموجود أصلًا لا يمكنه أن يشقى، فليس هناك فرق بين أن يكون الإنسان قد وُلد في وقت سابق أم لم يولد تمامًا، ما دام الموت الخالد سيقضي على حياته الفانية. وعلى ذلك عندما ترى إنسانًا مستاء من قدره، إذ إنه بعد الموت إما سيتحلّل مع جسده المستلقي في القبر، وإما سيهلك فوق مشاعل المحرقة بفكوك الحيوانات الضارية، كن واثقًا من أنه لا يقول الحق، وأن خوفًا ما يقطن في أعماق قلبه، على الرغم من أنه هو نفسه ينكر اعتقاده بأنه سيكون قادرًا على الشعور بأي إحساس عقب الموت، لأنه بحسب اعتقادي لا يؤمن بما يتظاهر به، فهو لا يريد أن يقتلع نفسه من الحياة وينسحب منها تمامًا، لكنه من دون أن يشعر يريد أن يجعل جزءًا منه على قيد الحياة، لأن مثل هذا الإنسان عندما يتخيّل

أثناء حياته أن جسده بعد موته ستنهشه الطيور والحيوانات المفترسة، تأخذه الشفقة على نفسه، لأنه لا يفرِّق بين ذاته حيًا وبين ذاته ميتًا» (طبيعة الأشياء).

بلغة معاصرة، فإن الوعي يعترف بالموت، إلا أن اللّاوعي لا يعترف بالموت. هنا جوهر المسألة.

الخطوة الثالثة، أن نبرهن على أن الموت ضروري لجودة الحياة:

لا يكفي أن نعرف موضوع الخوف ثم نعرف سبب الشعور بالخوف، حتى نكون قد تخلّصنا نهائيًا من الخوف، إذ لا بد من إعادة توجيه الخوف - أو ما يبقى منه - بنحو إبداعي، وفق آليات التفريغ في التحليل النفسي.

ما يقوله ديكارت عن العقل يقوله أيضًا عن الانفعالات: لا توجد انفعالات جيّدة وأخرى سيّئة، بل يوجد فقط استعمال جيد وآخر سيّئ للانفعالات (انفعالات النفس).

الاستعمال الجيد للانفعالات معناه إعادة توجيهها بنحو إبداعي وإيجابي، يحفظ الصحة والكرامة، ويحقّق النمو والتفوق، وينمّي القدرة على الحياة.

مثلًا، في نزهة ممتعة لا نستطيع أن نستمتع بالوقت إلا إذا تقبَّلنا عن طيب خاطر أن للنزهة نهاية حتمية، وبذلك النحو ننجح في تحويل النهاية المحتومة إلى فرصة للاستمتاع بالوقت بأقصى ما يمكن من الكثافة والعنفوان. ولنتصوَّر أن هذه النزهة لن تنتهي، فلا بدّ أن التكرار سيجعلنا نكره عيشنا لتلك النزهة، ونتمنى نهايتها. هذا الدرس يمكن تعميمه على الحياة برمتها، وفي كل لحظاتها. لذلك عندما تصبح الحياة في أواخر الشيخوخة مجرد تكرار للألم والمرض والإنهاك الجسدي وتعطّل الحواس، نتمنى وضع نهاية لها. عندها بتقبّلنا ندرك أن جمال الوجود يكمن في كونه في حالة

انسحاب دائم، ولو استمرّ سيقتل الملل والتكرار والألم والمرض كل متعة فيه.

بوسعنا أن نستمتع بالأشياء أكثر حين نتعلّق بها أقل، بدءًا من فنجان القهوة الذي نشربه في الصباح، وانتهاء بالشاطئ الذي نمضي فيه عطلة الصيف. هكذا نعيش الحياة، وبهذا النحو أيضًا، عندما تأتي لحظة الرحيل أو الفراق، لا نسخط ولا نتذمّر، بل نتذكّر ما قاله جبران خليل جبران: «المحبة منذ البدء لا تعرف عمقها إلا ساعة الفراق» (النبي).

لذلك، وحدها القبلة الأخيرة تستطيع أن تمتدّ إلى حدود السماء.

لكن، ماذا يبقى للمكلومين على الأرض؟

يبقى لهم الحب الخالص من كل الشوائب.

ما معنى ذلك؟

يعرف الجميع بحكم الخبرة أن كل تجارب الحب تتضمّن قدرًا من الشقاء طالما يكتنفها التوتر، والقلق، والاضطراب، وطالما يكتنفها الحنين أيضًا. وأن هذا هو ما يجعلها عظيمة وجميلة، ولو فرغت من كل هذا لصارت مملّة، بل لصارت عبئًا لا يُطاق.

ما سبب ذلك الشقاء؟ "

عندما نقع في حب شحص معين " فإننا نشعر في نفس الأثناء بقدر كبير من الانفعالات التعيسة التي تكاد تكون ملازمة لتجربة الحب، من قبيل الغيرة، والخوف، والشوق، والحنين، والانتظار، وما إلى ذلك، بل نشعر أيضًا بنوع من الكراهية السرية التي تتفجّر بين الفينة والأخرى في شكل خصومات عنيفة؛ ذلك أن في كل حب كبير قدرًا كبيرًا من الكراهية أيضًا، سواء تعلّق الأمر بالحب الذي نمنحه للأب أو

الأم، الزوج أو الزوجة، الابن أو البنت، العشيق أو العشيقة، أو غيرهم.

لكن...

عندما يموت الشخص الذي أحببناه حبًا صادقًا، وبعد ذلك نسلّم بفكرة الفقد تسليمًا مطلقًا، فإننا سنواصل حبنا له بلا نقصان، بل سيكون حبّنا له هذه المرّة صافيًا وخاليًا من كل أشكال الغيرة والخوف والأمل والحنين والكراهية، سيكون متحرّرًا بالتالي من كل الأهواء التعيسة التي تشوب في العادة حبّ الأحياء للأحياء، سيكون حبًّا خالصًا إذًا، سيكون حبًّا من نوع العشق الإلهي في النهاية.

وعسى هذا المآل يكون بمثابة عزاء لكل من فقدوا أحبتهم، لكل الحزانى، ولكل المكلومين. ❝

❞ نقوش على صخرة سيزيف
(لعبة الحياة)

«يجب أن نتصور سيزيف سعيدًا»

ألبير كامو

كان عليه أن يدحرج الصخرة الثقيلة إلى أعلى الجبل، لكنه ما إنْ يقترب من القمة بعد جهد جهيد حتى تنهار قواه، وترتدّ الصخرة متدحرجة نحو الأسفل، فيضطر إلى الهبوط لكي يعيد المحاولة مجددًا، وهكذا دواليك إلى أبد الآبدين. كان هذا هو العقاب الذي حكمت به الآلهة اليونانية القديمة على سيزيف جرّاء جرأته عليها في المكر والخداع، وكان العقاب أبديًا بلا نهاية.

لعل فكرة العقاب الأبديّ من أشد الأفكار قسوة ضمن مجموع الأفكار التي أنتجها الإنسان منذ العصر القديم إلى غاية اليوم، بحيث لا يمكن للعقل أن يتأمل فيها من دون أن يصيبه الدوار. لذلك، طبيعي أن تكون قد تسببت للعقل الديني

نفسه في إحراج كبير توثّقه بعض مناظرات العصر الوسيط، سواء في شقّها المسيحي أم الإسلامي.

والحال كذلك، كيف يمكننا أن نتصوّر سيزيف سعيدًا كما رآه ألبير كامو حين قال عنه في نهاية كتابه (أسطورة سيزيف): «يجب أن نتصوّر سيزيف سعيدًا؟!»

كيف يستقيم هذا التصوّر في النهاية؟!

تحديدًا، بوسعنا أن نتساءل عن المتغير الذي يمكن أن يكون قد طرأ على الدائرة المفرغة للعذاب الأبدي حتى يشعر سيزيف بالسعادة؟

لا جديد في واقع سيزيف غير صخرة يحاول حملها بمشقة نحو القمة لكنه يفشل فيضطرّ إلى إعادة المحاولة مرة جديدة بعد كل مرة، وهكذا بلا انقطاع. لذلك لا يمكننا أن نرى

سيزيف سعيدًا كما رآه ألبير كامو إلا إذا انطلقنا من فرضية مقنعة، فما هي؟

طالما لا شيء في العالم الخارجي لسيزيف يمكنه أن يشكّل مصدرًا لأي نوع من البهجة والسعادة، فالاحتمال الباقي هو أن يكون مصدر السعادة نابعًا من العالم الداخلي لسيزيف، عالم الأفكار، والآراء، والتصوّرات الموجودة في ذهنه، والتي تؤثّث عالمه الداخلي، وبوسعه أن يتحكّم فيها في كل أحواله، حتى ولو كان يعيش في الدرك الأسفل من حفرة الجحيم، أو على سبيل الترجيح لعل الأمر متعلّق بتأويل باعث على الفرح. وهل نملك من الحياة شيئًا آخر غير تأويلنا للحياة؟!

يمنحنا التأمل في أسطورة سيزيف استنتاجًا على قدر كبير من الأهمية:

رغم جهده الشاقّ أثناء محاولة رفع الصخرة إلى الأعلى، إلا أن اللحظات الفعلية لشقاء سيزيف ليست لحظات الجهد

المبذول، بل اللحظات التي تقع خارج الجهد، نقصد بها لحظات انفلات الصخرة وسقوطها نحو الأسفل. لماذا؟ لأنها تمثّل اللحظات التي يشعر فيها سيزيف بأن عناءه كان بلا طائل، وبأنه سيضطرّ بالتالي للعودة إلى نقطة الصفر مرة جديدة بعد كل مرة. بهذا المعنى، وفي ما يشبه المفارقة، ستكون لحظات الشقاء الفعلي هي لحظات عدم رفع الصخرة.

هنا بالذات يكمن شقاء مَنْ يكابدون من أجل لقمة العيش، وهو الشقاء الذي لا يتجلّى في كدح الإنسان وممارسته للشغل والعمل والوظيفة، بل يتجلّى في الشعور بأن كدحه اليومي أو الشهري أو السنوي كان من أجل لا شيء في آخر اليوم أو الشهر أو العام، وأن عليه إعادة الجهد نفسه في دورة قد لا تختلف عن سابقتها. وبالتالي فإن الأسى يكون في الشعور باللّاجدوى في حساب آخر العمر، عندما يشعر بأن كدح العمر كان من أجل لا شيء، وأنه ظلّ يحمل صخرة الكدح مرة بعد مرة. ولذا نراه يشعر بالأسى حين يتقاعد، أي حين يُنزل الصخرة عن ظهره، وليس حين كان يحملها مرة بعد مرة. حينها يشعر باللاجدوى، ويُصيبه الاكتئاب ويتمنى الموت. لقد ظهرت المشكلة حين هجر الصخرة.

العبرة واضحة، لحظة الشقاء الفعلي ليست اللحظة التي يبذل فيها الانسان جهدًا محدّدًا مهما كان شاقاً ومضنيًا، بل هي اللحظة التي يشعر فيها بأن جهده كان بلا طائل، وليس أمامه سوى إعادة الجهد نفسه ضمن حلقة مفرغة، وكل هذا قبل أن يخرج خاوي الوفاض في أي لحظة، أو في آخر اللحظات. فيتمنى الموت حين توقف عن الشقاء، لا حين كان يشقى.

لا يكمن الشقاء الفعلي في عدم القدرة على تحمّل المشقة، بل يكمن الشقاء الفعلي في عدم القدرة على تحمّل الشقاء حين يتقاعد أو يمرض أو يعجز، وعدم القدرة على تحمّل أن تكون المشقّة من أجل لا شيء. وهذا أيضًا ينطبق على الذي كانت صخرته أقل شقاءً، فجمع ما يساعده على حياة مرفّهة في مرحلة التقاعد. ذلك أن مجرّد إنزال الصخرة يملأ حياته بالفراغ، وهذا أصعب ما في الحياة. وكل إنسان يصل إلى لحظة الفراغ هو الشقيّ والبائس، وليس سيزيف الذي لم يتخلَّ عن صخرته.

لأجل ذلك كله، ما هو التأويل الذي يمكن أن يكون قد طرأ على ذهن سيزيف ومنحه القدرة على حمل الصخرة مرة بعد مرة. إنه نوع من الشعور بالسعادة كما افترض ألبير كامو في آخر الرواية، وذلك رغم أنه حُكم عليه بحمل الصخرة مرة بعد مرة على الدوام وإلى الأبد، وهكذا تستمر لعبة الحياة؟ الإجابة المعقولة أن سيزيف سيشعر بالسعادة في اللحظة التي يغير فيها وجهة نظره في المسار الذي يتحرك فيه صعودًا وهبوطًا، فينظر إليه باعتباره لعبة هي حياته، وبالتالي عندما تسقط منه الصخرة سيعتبر إعادة المحاولة مجرّد استمرار في اللعبة نفسها. ونحن نعرف أن الإنسان مستعد للتكرار في أثناء اللعب ولو كان ذلك من دون جدوى. هنا نفهم كيف تكون السعادة واللاجدوى أمرينِ لا ينفصلان، بحسب تعبير كامو (أسطورة سيزيف).

هكذا، أثناء التعاطي مع نوائب العيش وورطات الحياة ليس هناك من حلٍّ أفضل من التعويل على غريزة اللعب، تمامًا كما تفعل بعض أنواع العصافير الذكية حين تجد نفسها داخل أقفاص مملّة، وكما تفعل القطط أو الكلاب حين تجد نفسها مسجونة داخل بيوت بشرية مملّة، وكما يفعل أيضًا بعض السجناء المفعمين بالحيوية داخل زنازين مملّة. إنها في

النهاية قصّة الوجود كما ترويها رقصة الدراويش الدائرية لدى أتباع مولانا جلال الدين الرومي، حيث تتبع نشوة السعادة من حالة التماهي المطلق مع مشاعر اللّاجدوى إلى درجة الفناء.

وإذا كانت كل الرقصات لا تخلو من طابع دائري طالما تحاكي الطبيعة، فإن رقصة الدراويش ستكون بمثابة تكثيف للمحاكاة إلى درجة التماهي مع رقصات الكون بأكمله: دورات الكواكب، تتابع الفصول، توالي الأيام والسنين، إلخ.

غير أن الألعاب أيضًا لا تخلو بدورها من طابع دائري: كرة تتدحرج أو تتأرجح ذهابًا وإيابًا، سباق في حلبة دائرية، دوران أو تأرجح بين نقطة وأخرى، إلخ.

جميع الحلبات دائرية، ومع ذلك لا شيء مملًا طالما نشوة اللعب قادرة على تحويل الورطة إلى فرجة مسلية.

قصدي أن أميط اللثام عما تخبرنا به صخرة سيزيف:

علينا أن نتمرّن على اعتبار الحياة مجرّد لعبة لا نفتش فيها عن الجدوى، بحيث نسعى إلى النجاح بالفعل غير أننا لا نعتبر النجاح سوى لعبة مسلية، نسعى إلى التفوق بالفعل غير أننا لا نعتبر التفوق سوى لعبة مسلية، نسعى إلى الانتصار في كل المعارك التي نضطر إلى خوضها لكننا نعتبر ذلك كلّه مجرّد لعبة مسلية، نسعى إلى امتلاك المعرفة في كل المجالات التي نختارها غير أننا نتعامل مع الأمر باعتباره لعبة لا تخلو من تسلية وتشويق. وأما حين لا تمنحنا اللعبة أي قدر من الفرح، فهذا لا يدل سوى على أن اللعبة لا تناسبنا ولا تلبي حاجتنا إلى النمو والاعتراف، وبالتالي يجب استبدالها بلعبةٍ مناسبةٍ. مهما تكن صعوبة الوضع الذي نعيشه، صحيح أنه علينا السعي لتغييره، لكن سواء نجحنا أو لم ننجح، أفضل الخيارات أن نتقبّله ونحوّله إلى لعبة، ومع مرور الوقت ستصبح غريزة اللعب قوية بما يكفي لكي لا تخذلنا حين نواجه نوائب العيش التي لا نستطيع ردها، أو حين نبلغ أرذل العمر بنحو يؤثر على جودة الحياة بشكل نهائي.

لأجل ذلك يمثل اللعب والتسلية عند الفلاسفة الرومان نوعًا من العزاء الذي يمكن التعويل عليه حتى في لحظات الوجود الإنساني الأكثر دراماتيكية. لدينا أمثلة كثيرة من تجارب الفلاسفة أنفسهم، من ضمنها نروي الحكاية التالية:

يوليوس كانوس، ذلك الفيلسوف الرواقي الروماني الذي حَكم عليه الطاغية الروماني كاليغولا بالإعدام، كان داخل الزنزانة منخرطًا في لعبة الشطرنج حين دخل عليه حارس الموت لاقتياده إلى ساحة الإعدام، فماذا فعل كانوس في تلك الأثناء؟ قام بِعدِّ البيادق بكل هدوء ثم قال لزميله: أنا الآن أتفوّق عليك بنقطة، فإياك أن تغشّني بعد موتي.

لا تكمن حكمة كانوس في أنه اختار أن يواجه الموت باللعب، بل تكمن حكمته في أن غريزة اللعب كانت لديه قوية بما يكفي لكي لا تخذله في لحظة النهاية، وبحيث لا يعني الموت عنده سوى أن اللعبة انتهت. وإذا كان قد نجح في الفوز على منافسه بنقطه واحدة فهذا يكفي، طالما هو فوز يحمل أكثر من معنى: هو فوز على ضربات القدر داخل

الحياة، وفوز على وحشية الجلاد داخل السجن، وفوز على الأهواء التعيسة داخل الذات.

الأمر أشبه ما يكون بتلك النصيحة البليغة التي صاغها إبيكتيتوس وفق مشهد يقول فيه: عليك أن تواجه قاطع الطريق بجيوب فارغة وأنت تزمِّر له (المختصر). وقاطع الطريق هنا يرمز إلى كل قَدَر سيِّئ قد يعترضنا فجأة في هذه الحياة العابرة، وترمز الجيوب الفارغة إلى عدم التعلّق بالأشياء التي نمتلكها طالما كل ما سنتركه كرهًا يجب أن نكون مستعدين لتركه طوعًا. ذلك أن إبكتيتوس هنا، ومعه سائر مدارس الفلسفة التطبيقية مثل الإبيقورية والرواقية والكلبية، لا يقدّمون لنا مجرّد أسلوب في الحياة، بل يقدّمون أيضًا أسلوبًا فعّالًا في مقاومة النظم الاقتصادية التي تستغلّ الإنسان عبر التحكّم في رغباته، وعبر الإيقاع به في فخ جشع التملك والاستهلاك، وهذا مقام آخر للقول. حكى لي أحد المعتقلين السابقين أنه خلال فترة الاستنطاق كان يتسلّى مع رفيقه في الزنزانة بالمراهنة على من الذي ستكون الضربات التي يتلقاها في حصة التعذيب اليومي أكثر من ضربات صاحبه، وكانت تُحتسب نقطة للذي يربح. كانت غرفة التعذيب مجاورة للزنزانة بحيث يمكن لكل واحد منهما أن

يشارك في إحصاء عدد ضربات صاحبه. وكان قصد الجلادين أن يكون سماع الواحد منهما لصرخات الآخر تعذيبًا إضافيًا قد يكون أشد وقعًا على النفس، غير أنهما قلبا الرهان رأسًا على عقب بعد أن جعلاه مجرد لعبة فيها تسلية وسخرية. ليس سهلًا أن ينجح المرء في مثل ذلك التحويل، لكن المؤكّد أنه حين ينجح في ذلك، سيكون قادرًا على انتزاع الفرح من قلب الجحيم.

غير أن السؤال يبقى مطروحًا، ماذا كسبا في النهاية طالما التعذيب هو هو؟

لقد نجحا في ضمان الأهم، والأهمّ هو تفادي الانفعالات التعيسة التي تدمّر قدرة الإنسان على التحمّل، وبالتالي قدرته على النمو، ومن ثم قدرته على الحياة. ذلك أننا نستمر في النمو والحياة حتى داخل أتون الجحيم والمرض والألم، وهذه القدرة هي الشيء الذي يجب ألا يخسره الإنسان في كل الأحوال والأهوال.

أعرف صديقًا أمضى في زنزانة انفرادية داخل أحد المعتقلات السرية أسابيع طويلة من الشقاء خوفًا من ألّا يخرج منها أبدًا، لكن بعد انقضاء زهاء شهرين، حدث له في صبيحة أحد الأيام ما لم يكن في الحسبان، بحيث انتابه في لحظة فجائية إحساس مفاجئ بحالة ارتياح لم يكن يتوقّعها، فامّحى شقاؤه بنحو نهائي، وغمره إحساس عميق بالارتياح، حتى إنه خشي أن يكون قد أصابه مسٌّ من الجنون، وظل الأمر على ذلك النحو من الشعور الغامر بالارتياح إلى أن غادر المعتقل السري نحو معتقل عادي، قبل أن يُطلق سراحه بعد شهور لاحقة.

غير أن السؤال ظلّ عالقًا في ذهنه، ما مصدر ذلك الشعور المفاجئ بالارتياح الذي غمره، وهو في داخل معتقل سرّي كان يخشى ألا يخرج منه حيًا؟

لا شك أن عالم الانفعالات هو عالم المفارقات أيضًا، فقد كان خوفه من ألا يغادر زنزانة الموت نابعًا، في داخله، من الأمل في أن يغادرها. فهو في الأسابيع الأولى كان يشعر بأن التعذيب سينتهي وسيُنقل إلى سجن آخر أو يُطلق سراحه،

ومع الوقت لم يعد ينتظر هذا الأمل، ولم يعد يخيفه السجن، ذلك أن المخاوف الكبرى متفرّعة بالضرورة عن الآمال الكبيرة. مثلًا، أخاف من الفشل لأني آمل في دوام النجاح، أخاف من المرض لأني آمل في دوام الصحة، أخاف من الهجران لأني آمل في دوام العشرة، أخاف من الموت لأني آمل في دوام الحياة.

اِن كان الخوف - والذي هو إحساس حزين - متفرّع عن حالة التعلّق بالأمل، فيما يشبه المفارقة، فثمة في المقابل ما يشبه مفارقة ثانية، وهي أن الفرح ينتج عن حالة المصالحة مع اليأس. وتلك هي المعادلة التي يشير إليها سبونفيل ضمن ما يسميه بفخ الأمل (السعادة يأسًا).

ولا بأس أن أذكر حكاية تعبّر عن الفكرة بكل بساطة:

كانت إحدى عماتي لا تزال في مقتبل العمر عندما غلبها داء السرطان وبدأ يسحبها إلى الموت، فطلب المستشفى من زوجها أن يحملها إلى البيت في انتظار لحظة الاحتضار،

لكنه ارتأى أن يتركها عند أمها بدعوى أن التكفّل بها سيعطل أشغاله، فشعرت بالخذلان، وعظُم حزنها، وزاد شقاؤها، وكادت الخيبة تهلكها قبل الأوان. لكن في أيامها الأخيرة وقع ما لم يكن في الحسبان: فجأة تصالحت مع حالة اليأس المطلق من كل شيء، سواء من الحياة، أم الزوج، أم العلاج، أم كل الآمال الباقية أو العالقة، فبدأت ترتدي أجمل فساتينها، وتقوم بتشغيل آلة تسجيل بالية، وتشرع يوميًا في الرقص على إيقاع الموسيقى الشعبية. لم نكن رأيناها ترقص من قبل، غير أنها في أيامها الأخيرة أصبحت ترقص بنحو مبهر. من يدري؟ لعل الرقص مقاومة جمالية لبشاعة الموت الذي يختبئ داخل أجسادنا.

غير أن أشكال المقاومة الجمالية للموت عديدة متعدّدة، بحيث تشمل الموسيقى الجنائزية، وأكاليل الزهور على القبور، وقصائد الرثاء، وهي آليات مباشرة في المقاومة، لكنّها تشمل أيضًا سائر أشكال الفن باعتبارها آليات غير مباشرة في المقاومة، أو باعتبارها نوعًا من الذخيرة الاحتياطية في مواجهة شقاء الوضع البشري. ❞ لذلك، بوسعنا أن نلاحظ كيف أن الأغاني الشعبية لمعظم شعوب

الأرض لا تخلو من نبرات يمتزج فيها الإيقاع الجنائزي بالاندفاع الغريزي نحو الفرح.

من يدري أيضًا؟

لعل ينبوع الفرح لا يتفجّر إلا من نبع اليأس الأخير، ولعلها مفارقة كبيرة أدركها حكماء العيش منذ الأزمنة الغابرة.

لن تكون اللحظة السرية لسعادة سيزيف كما افترض ألبير كامو، سوى اللحظة التي يتصالح فيها مع يأسه المطلق ويقطع كل أمل من كل الأسئلة المتعلّقة بمعنى الحياة، وغاية التاريخ، وجدوى الوجود، فيدرك أنه يلعب من أجل لا شيء، يلعب بلا مرمى، غير أنه يلعب، وهذا هو المهم. ❝

❞ عكّاز الذّات في خريف العمر

«عد بي إلى حيث كنت قبل أن ألتقيك»

محمود درويش

كانت أمي في شبابها امرأةً فاتنة الجمال ممشوقة القدّ، ولا تزال صورها شاهدة على ذلك الجمال مع أنها صور بالأبيض والأسود وقد ترك عامل الزمن آثاره عليها، لكن، لعلّها صور «الزمن الجميل» أيضًا، ذلك الزمن الذي لم يفسده غير الزمن، ويا للمفارقة! فكيف لا يهاجمني الحزن حين أرى اليوم تجاعيد العمر تغطي وجهها الذابل، وأرى بقع الشيخوخة تلطّخ بشرتها المنهكة، وأرى ظهرها مقوسًا مثل عود يابس من ثقل السنين، وأراها تقاوم الانحناء بكبرياء النساء، وأراها تستعين بعكازها بين الفينة والأخرى، ثم أراها لا تملّ من معاودة البحث في كل مرّة عن عكاز أجمل من الذي لديها، فأي جمال لأي عكاز يمكنه أن يعوِّض امرأة في طور الذبول؟!

غير أني أفترض أن البحث نفسه عن «شيء ما»، عن «أي شيء»، وحتى عن «لا شيء»، هو ما يمكن أن يمنح

امرأة طاعنة في السن قدرًا من المتعة لكي تواصل العيش بعد أن أخذت منها الحياة صحتها وجمالها وأحلامها، ولم تمنحها مقابل «شقاء العمر» غير مشاعر تعيسة يمتزج فيها ألم التذمّر بحزن الحنين. فما الذي يمكن أن تتعلّق به في أرذل العمر غير «صخرة سيزيف» تطوف بها في دائرة مفرغة، مثل فطور الصباح الذي يكاد يكون هو نفسه كل يوم، ومثل سائر التفاصيل اليومية التي لا تتبدّل منذ مطلع اليوم إلى غاية النوم، وحتى النوم هو نفسه على الجانب نفسه مثل الموتى. فهل هذه هي الحياة التي تستحق أن ينسج من أجلها نيتشه فرضية «العود الأبدي»؟!

أنظر إلى أمي ثم يخطر ببالي على سبيل السلوى أن أستعين بقاعدة تقول «حين ننظر إلى جيل الآباء نرى الماضي الذي يموت، وحين ننظر إلى جيل الأبناء نرى المستقبل الذي يولد، وفي الوقت الذي ينظر فيه المتشائمون إلى الماضي المتقادم ينظر المتفائلون إلى المستقبل القادم»، لكن هل في أيّ منهما يكمن معنى الحياة؟ وهل ابنتي الصغيرة هي التي تمثّل المستقبل الذي يجب أن أهتمّ به، بينما أمي المسنّة ليست سوى مجرّد ماض مضى وانقضى؟

بعيدًا عن عزاء الأوهام، نعترف بأن لا شيء جيّدًا في الشيخوخة. الوهن شرّ في كل أحواله، ومن يشعر بالوهن يفقد كثيرًا من ملامح الطيبة الطبيعية، تمامًا كما هو حال الأطفال الصغار وفق شهادة فيلسوف التربية جان جاك روسّو (إميل)، وكما هو حال الطاعنين في السن وما هم فيه من نكد وتذمّر وثرثرة، وفق شهادة «فيلسوف الشيوخ» شيشرون (الشيخوخة).

لكن المؤكّد أن ابنتي لا تمثّل المستقبل لأن هذا المستقبل ليس سوى توقّعات وأمال، وهو بالتأكيد لن يأتي متطابقًا مع هذه التوقّعات والآمال. ومن المؤكّد أيضًا أنه لولا هذا الماضي، الذي هو أمي، لما كنت أنا كما أنا، ولا كانت ابنتي كما ستكون، ومن المؤكد أن كينونة المستقبل لا تتميّز بشيء يفضلها على كينونة الماضي، فلكلّ امرئ من دهره ما تعوّدَ. والفارق بينهما هو فارق في فهم كل منهما لكينونته، أي لوجوده، أي لذاته، وهو فهم لا يمكن أن نقول إنه سيكون في المستقبل أفضل منه اليوم، ودليلنا أنه ليس اليوم أفضل مما كانه في الماضي، وها نحن لنفهم كينونتنا نتعكّز على عكازة

الفلسفة في كل تاريخها، لا في ماضيها ولا في حاضرها، وبالطبع ليس في مستقبلها.

لا ينفع الماضي، ولا المستقبل في فهم الذات، ما ينفع هو ما تراكمه هذه الذات في كلّ يوم من أيامها، ولا عكاز أنفع للمرء من عكاز الذات، فهو المعوَّل عليه دومًا. أما إذا تعلّق الأمر بخريف العمر، فبصرف النظر عن الحاجة إلى عكاز خارجي، يصبح المطلوب أكثر فأكثر هو العمل على ترميم عكاز الذات، وذلك وفق قواعد العلم والفن والحكمة لأنه كلما تقدّم العمر زادت مشكلات الشيخوخة التي لا ينفع معها عكّاز خارجيّ، وأكثر ما ينفع تلك الذات هو ما راكمته من الحكمة، فهي العكاز الأساسي للذات في تلك الظروف.

كل امرئ مدعو إلى ترميم كينونته، تمامًا مثلما يحرص على ترميم أسنانه المسوّسة والمتكسِّرة بفعل الزمن، وأثر الإنهاك، وعوامل الشيخوخة، والتي هي عوامل لا راد لها مثل القدر، غير أن التخفيف من آثارها ممكن في المقابل. لكن كلما كان الاعتماد على قواعد الوقاية مبكرًا كان الترميم أقل كلفة وعناء.

لعل القدرة على ترميم عكاز الذات هي ما ينقص أمي، بيد أنها تنقص ملايين الرجال والنساء على حد سواء.

ههنا بوسعنا أن نستلهم من شوبنهاور بعض الإجراءات المطلوبة لأجل صيانة عكاز الذات، وإعادة ترميمه بين الفينة والأخرى، أو كلما اقتضت الضرورة ذلك، وذلك لأجل خريف عمر يتماشى مع قوانين عيش الحياة:

أولًا، يجب علينا أن نستثمر معطيات الشيخوخة بنحو إيجابي... كيف ذلك؟ تمنحنا الطبيعة درسًا ملهمًا ومهمًا، يتعلّق بوجود أزهار لا تزهر إلا في فصل الخريف، بل يكون بعضها أكثر جمالًا من أزهار الربيع نفسها. كذلك هو خريف العمر حين نرعاه بتدبير قائم على معطيات المعرفة ومهارات الحكمة. فصحيح أن أزهار الخريف أقل من أزهار الربيع كثافة وربما نضارة لكن جمالها في فرادتها. فقد كتب شوبنهاور يقول: «لا تزهر شجرة المجد ولا تينع إلا في شتاء العمر، والمجد أشبه بالإجاص المتأخّر الذي يزهر صيفًا

ويُؤكل شتاءً. فالعزاء الوحيد للشيخ هو شبابه الذي أفناه في إعطاء أحسن ما لديه، أي نتاجه الفكري العصيّ على الشيخوخة والذبول» (فن العيش الحكيم). وإن كانت «الأيام في ربيع العمر طويلة جدًا تمامًا كالأيام في فصل الربيع إلى الحدّ الذي يتضايق منها الإنسان، وتكون في خريف العمر أقصر، على غرار الخريف الطبيعي، إلا أنها أصفى وأنقى من الأكدار وأكثر ميلًا إلى السكينة والاستقرار» (فن العيش الحكيم). بهذا النحو تغدو الشيخوخة فرصةً للعيش بسكينة أكبر، لا سيما وأن من طبيعة الآمال أن تفقد سلطانها في الشيخوخة كما يشرح شيشرون (الشيخوخة). غير أن الآمال قد تتحوّل إلى جهة الحنين في المقابل، وهذا ما يجب العمل على تفاديه أو الحد من وطأته، ولأجل ذلك يمكن التعويل على المطالعة والفن واللعب، وهي الممارسات التي من شأنها أن تساعد العقل على التركيز في الحاضر.

ثانيًا، يجب علينا أن نتفادى استنزاف طاقتنا الحيوية... كيف ذلك؟

يرى شوبنهاور أن هناك سبيلًا أساسيًا لكي نبلغ سنًّا متقدمة ونبقى في صحة وعنفوان، يتعلّق الأمر بحسن تدبير مخزون الطاقة الحيوية الذي يتوفّر عليه كل امرئ منا، والذي يجب ألّا ننسى بأنه محدود في كل أحواله. ولأجل توضيح الفكرة يقدم شوبنهاور توصيته في شكل مثال لقنديلين اثنين. «القنديل الأول، تطول إضاءته لأن فتيلته تحترق بقليل من الزيت؛ بينما الثاني فتيلته وهّاجة لأنه يستهلك زيتًا كثيرًا. فالزيت هنا يرمز إلى القوة الحيوية» التي يجب علينا أن نحسن تدبيرها (فنّ العيش الحكيم). إن الذي سيوضحه نيتشه في هذا المضمار، هو أن غرائز الانحطاط من قبيل الحقد والكراهية والشعور بالذنب، لا تعمل سوى على استنزاف الطاقة الحيوية للإنسان، وتحرمه بالتالي من القدرة على الحياة.

ثالثًا، يجب علينا العمل على اجتناب الفقر... لماذا؟

ليس شوبنهاور بالفيلسوف المثالي والمتعالي على معطيات الواقع المادي للناس؛ فهو لا يتوهّم أن جودة الحياة تُحسم داخل التصورات الذهنية للإنسان، بل يتعلّق الأمر بفيلسوف

واقعي بامتياز، ولذلك لا يتردّد في الاعتراف بمتطلّبات الواقع، حيث يرى أن الطامة الكبرى في الشيخوخة هي الفقر، وبالتالي يلحّ على ضرورة الكفاح من أجل اجتناب الفقر ما أمكن ذلك. فإن لم يكن المرء من الوارثين كما كان حال شوبنهاور نفسه، فليس أمامه سوى التدبير العقلاني لحياته بعيدًا كل البعد عن غرائز الخوف، والتذمر، والتواكل، والطمع، والريع، وغيرها من غرائز الانحطاط. فإن نجح الشيخ في «إبعاد شبح الفقر المخيف عن بقية حياته، وحافظ على صحته، فستكون شيخوخته بردًا وسلامًا، خالية من المشاكل الكبيرة ومن الشكوى الكثيرة ومن التأفّف لسبب أو من دون سبب. ذلك أن الشيخوخة الجيّدة تحتاج إلى شيئين لا ثالث لهما: اليُسر والأمان» (فن العيش الحكيم).

رابعًا، يجب علينا أن نواصل شغفنا بالمعرفة والفنون إلى آخر يوم من حياتنا:

بحيث يرى شوبنهاور أن الفلسفة والفن، يمثلان أجمل عزاء للإنسان في كل مراحل الشيخوخة التي يجتازها، بل سيكون ذلك الشغف كفيلًا بأن يمنحه الشعور بالسعادة، وكما يقول من

باب التأكيد: «إنها لسعادة غامرة أن يحافظ الشيخ على حب الدراسة، والموسيقى، والمسرح» (فن أن نكون سعداء).

فهل هناك من إضافة؟

بوسعي أن أعيد التذكير بأهمية غريزة اللعب، والتي يجب أن تكون القاعدة التي يُبنى عليها كل ما نمارسه في الحياة، من التعلم والدراسة إلى الحب والسياسة، ومن البحث والمعرفة إلى الفن والرياضة، لا سيما وأننا في اللحظات الأخيرة من الحياة، بعد فوات المتع، جلّها أو كلها، ليس هناك ما ينفعنا أفضل من غريزة اللعب، تمامًا كما نفعت الحكيم الروماني يوليوس كانوس في آخر يوم له في زنزانة الإعدام.

ليس مقصود القول «أن نلعب» معناه ألّا نفعل شيئًا آخر سوى اللعب، بل يجب أن نتعلَّم كما لو أننا نلعب، تمامًا مثلما يتصرّف المعلمون الحاذقون مع المتعلِّمين على أيديهم. يجب أن نعمل كما لو أننا نلعب، تمامًا مثلما يتصرّف المدراء الحاذقون مع عمالهم. يجب أن نخضع للعلاج كما لو أننا

نلعب، تمامًا مثلما يتصرّف الأطباء الحاذقون مع مرضاهم. يجب أن نعدّ الطعام ومائدته كما لو أننا نلعب، تمامًا مثلما يتصرّف الآباء الحاذقون والأمهات الحاذقات مع أسرهم. يجب أن نعيش كل إخفاق من إخفاقاتنا باعتباره مجرّد إخفاق في لعبة من بين الألعاب الكثيرة التي تؤلف نسيج الحياة، وبعد ذلك كله بوسعنا أن نتعلّم كيف نستعد لمفارقة الحياة عندما ينتهي الأجل المحتوم كما لو أننا نلعب في الزمن بدل الضائع، أو حتى الدقيقة الأخيرة، تمامًا مثلما كان يفعل الحكماء الملهمون.

أما عندما يحلّ مساء الحياة في آخر العمر، ويحل الموسم لكي تسقط ثمرتنا الناضجة، فلا ننسى وقتها أننا كنا محظوظين ببلوغ مرحلة الشيخوخة، وأننا خلاف كثيرين غيرنا، لم نُنتزع من الحياة بقسوة مثلما تُقتطف الثمرات الفِجَّةُ، غيرُ الناضجةِ، بل سقطنا لأننا نضجنا بما يكفي لكي نسقط، وهكذا يقول شيشرون: «يحدث للثمرات أن تسقط بسبب نضجها» (الشيخوخة). ❝

❞ لم أكن أظنّ أني سأموت

«أنا وحيد في نواحي هذه الأبدية البيضاء»

محمود درويش

تُقدِّم لي تجربتي الشخصية في الحياة دليلًا مقنعًا بأن فكرة كوننا سنموت ليست بالفكرة الفطرية في الإنسان، ولا تقع ضمن الأفكار القبلية في عقل الإنسان، كما أننا لسنا مبرمَجين لتقبّلها بأي حال من الأحوال، بل خلاف ذلك فإن الفكرة الأقرب إلى الفطرة هي الاعتقاد بأننا كائنات خالدة، وبأننا وُجدنا لكي نعيش إلى الأبد، تمامًا مثلما كان اعتقاد جلجامش في بداية الملحمة.

هذا ما يفسِّر كيف أن المراهنة على وجود حياة أخرى بعد الموت لا تحتاج إلى تقديم أي حجة لأجل إقناع ملايين العقول؛ ذلك أن فرضية الفناء غير نابعة من الفطرة، رغم أنها نابعة من المنطق.

لو لم يخبرنا الآخرون، بطرائق مباشرة أو غير مباشرة، ننساها في غالب الأحيان، بأننا سنموت في أحد الأيام، لما أمكننا أن نعلم بذلك مهما طال بنا الزمن، وبالتالي كنا سنسلّم أنفسنا للموت حين يحين الوقت من دون أدنى قلق أو توتّر، تمامًا مثلما نسلم أنفسنا للنوم العميق في كل ليلة كل يوم، وتمامًا مثلما تفعل الحيوانات التي تموت من دون أن تعرف بأنها ستموت، ولعلها تظن بأنها تغفو للنوم.

لا يدرك الإنسان الموت إلا على طريقة «سيحدث لي مثل هذا»، حين يرى موت الآخرين الأقربين. هذا ما جرى للنوع البشري كافة في الأزمنة الغابرة، وهذا ما يجري للفرد أيضًا، بحيث يحتفظ بالخلاصة وينسى التفاصيل.

أما أنا، فلهذا السبب أو ذاك، لم أنسَ التفاصيل، ولا أزال أذكرها. وها أنا أستطيع أن أسردها كما أتذكّرها:

اكتشفتُ فكرة الموت في مرحلة متأخّرة من عمري، وهذا ما قد يثير بعض الظنون في ما أظنّ، غير أن والدي الذي لا يزال على قيد الحياة شاهد على المشهد، بل لعله أكبر من مجرّد شاهد، لعله فاعل أساسي في بناء المشهد؛ فهو الذي أنبأني بأن الإنسان كائنٌ فانٍ، وأننا سنموت في آخر العمر، ولم أكن أعلم بالأمر، فكانَ الخبر بمثابة صفعة أيقظتني وأخرجتني من « جنة الخلد» التي كنت ألهو فيها بنشوة الخالدين.

كنت أظنّ أن الموت لا يحدث - إن حدث - إلّا جرّاء جريمة قتل، أو بسبب حادثة سير، أو بفعل سقوط مريع من مرتفع شاهق. لم أكن أعرف أن الموت مآل يأتي في كل الأحوال، وهو أشبه بظل ملازم لكل شخص في انتظار أن يجثم على أنفاسه في أي لحظة، وأنه قد لا يحتاج لأي أسباب، لم أكن أعرف أن الموت إمضاء إلهي يسري على كل النفوس بلا استثناء، سواء أطال العمر أم قصر. ولذلك أحدث هذا «النبأ العظيم» ارتجاجًا مدوّيًا في أعماق كينونتي، ولا يزال الدوي يتردّد حتى الآن.

كنت وقتها في عامي التاسع، أجول مع والدي داخل فضاء ضريح محمد الخامس في العاصمة المغربية الرباط؛ فقد جرت العادة أن يصحبني أيام الآحاد في جولات لأجل اكتشاف تاريخ بلدي بالحواس والمشي. كان يُفترض أن يكون درسًا «مشائيًا» في تاريخ المغرب، لكنه صار درسًا قاسيًا في الحياة، بل لعله الدرس الأشد قسوة في حياتي.

كنت أتأمل القبر المزخرف بالنقوش تحت قبّة مهيبة حين سألته: ماذا يوجد هناك يا أبي؟

قال لي: إنه القبر الذي دُفن فيه الملك الراحل محمد الخامس.

سألته ببراءة: وهل هو ميت؟

أجابني: نعم هو ميت الآن.

قلت: من الذي قتله؟

قال: لم يقتله أحد، بل مات «موتًا من الله».

كانت تلك هي المرة الأولى التي أسمع فيها عبارة «موتًا من الله»، فقلت له مستفسرًا: هل معنى ذلك أن الله هو الذي قتله؟ فلماذا قتله؟

تبسَّم وقال: أظن أننا يجب أن نقول أماته بدل قتله؛ هذا هو التعبير الأصح.

قلت: ما الفرق؟

كما لو أنه يحاول الاستدراك، ردّ قائلًا: يا بني، في الطبيعة جميع الكائنات الحيّة تنتهي إلى الموت، مثل الأزهار،

والأشجار، والحيوانات، وكل البشر. طالما هناك حياة هناك موت أيضًا. ولولا الموت لما كانت هناك حياة. هكذا هي الطبيعة حين ننظر إليها.

كان الجو وقتها خريفًا شاحبًا كما هو الخريف في مدينة الرباط، وكان لون السماء رماديًا داكنًا، بحيث تحاول الشمس بمشقّة أن تطل من وراء حجاب الغيمات، وكان الهواء مزيجًا من عبق البخور المأتمية، ورائحة الأشجار اليابسة، ونسيم هواء النهر والبحر، فقد كان الضريح على مرتفع يطل على مصب النهر في البحر.

رغم اليأس الذي غمرني إلا أني تمسّكت بأمل في استدراك يترك لي متنفسًا في بعض الاستثناء، وهكذا طرحت السؤال: هل كلنا سنموت في النهاية؟

ردّ عليّ بصوت حازم وهادئ: هكذا هي سنّة الحياة، لا أحد يعيش إلى الأبد؟ كلنا سنشيخ، وكلنا سنموت في الأخير.

قلت: هل أنت أيضًا ستموت يا أبي؟

قال: بكل تأكيد.

قلت: وأمي أيضًا ستموت؟

قال: نعم.

بعد أن تناثرت الحروف على لساني، وضاعت مني الكلمات لبعض الوقت، حاولت أن أستجمع أنفاسي لكي أطرح السؤال الذي لم يكن منه بد: هل أنا أيضًا سأموت يا والدي؟ كنت آمل أن أسمع إجابة غير التي سمعتها، كأن تكون إجابة لا تغلق باب الرجاء على الأقل، أو تكون إجابة بالنفي غير القاطع على أقل تقدير، أو يكون الدليل غير قطعي الدلالة، بحيث يترك الباب مفتوحًا أمام ترجيح احتمالات مغايرة. وبالفعل فقد جرت عادة والدي لدى إجاباته عن أسئلتي أن

يترك باب الاحتمالات مفتوحًا بلا حسم، لكي لا يتوقف عقلي عن التفكير. كان بارعًا في هذا المنحى، وأنا مدين له في ذلك بالكثير. غير أن الجرّة لم تسلم هذه المرة.

على غير العادة جاءت إجابة الوالد قطعية الدلالة، لا احتمال آخر تتركه، ولا تنسيب تمنحه، حيث الموت حقيقة مطلقة، بل إنه الحقيقة المطلقة الوحيدة ضمن الوضع البشري.

أجابني بنبرة جازمة حازمة: بدورك ستموت، لكن بعد عمر طويل، تحقّق فيه آمالك كلّها.

تكفي عبارة « بدورك ستموت» لكي نضع نقطة على السطر، فلا يعود تفكيرك يلاحق ما تبقّى بمعزل عن أهميته. لأن كل ما سيقال بعد الموت يصبح بلا معنى. الموت طريق «اللاعود الأبدي» إذا ما قلبنا مفهوم العود الأبدي لدى نيتشه وفق وصيته بقلب القيم. يكفي قلب اللفظ أيضًا حتى نكون في قلب المعنى، وهو المعنى الذي يجعل من تحقيق الآمال مجرّد

جهد بلا طائل، ومع ذلك لا تتحقّق الآمال إلا في حدود ضئيلة جدًا. ثم لا نجد ما نواسي به أنفسنا سوى التفكير في أن الأبناء سيكملون، رغم ذلك لا أحد يكمل أشياء الآخرين. كل حياة هي مشروع مستقل بدوره لا يكتمل، كما ينبّهنا سارتر، وليس دور الأبناء أن يكملوه.

هل استطاع الملك محمد الخامس الذي يسكن رفاته في هذا الضريح المهيب، أن يحقّق آماله التي نسجها بعد أن لم يعمِّر من عصر الاستقلال الذي وسمه بـ«الجهاد الأكبر»، سوى وقت قصير؟!

أليس من طبيعة الموت أن يجهض الآمال جميعها في منتصف الطريق، طالما يأتي الموت دومًا في منتصف العمر إذا حسبنا الحياة بحساب المشاريع؟ فلا أحد من الذين صاروا في القبور حقّق آماله كلّها في النهاية، سواء أكان ملكًا أم راعي غنم. لا يأتي الموت بعد أن يقول المرء: «اليوم أكملتُ أعمالي وأنهيتُ أشغالي»، بل يأتيه بغتة وعنوة ليقول له، توقّفْ واتركْ ما بين يديك واتبعني طوعًا قبل أن أجرجرك عنوة. وحده الحكيم من يكون جاهزًا لتلبية النداء فور التقاط

الإشارة، بلا شكوى ولا تذمّر، بل بأن يودّع أحبته الأحياء بابتسامة ترسخ في ذاكرتهم، طالما من طبع العقل ألّا يحتفظ بملامح لحظة الوداع حين تكون عابسة. ننسى الملامح العابسة بسرعة حتى ولو كانت لأعز أحبائنا. إنها لعبة الذاكرة بإيجاز، لكنها فوق ذلك لعبة الحياة إجمالًا. لذلك، من عادة الحكيم أن يعيش حياته بأسلوب فنّيٍّ، ويستقبل موته بأسلوبٍ عسكريٍّ.

لا أذكر كل تفاصيل الحوار الذي دار وقتها بيني وبين والدي، غير أنه قال كلامًا كثيرًا وهو يحاول أن يدفع عني الحزن الذي غمرني في تلك اللحظات، ويحاول أن يقنعني بتقبّل فكرة كانت بَدَهيَّة لدى أقراني، لكنها لم تكن كذلك عندي. بكل بساطة، وبكل سذاجة أيضًا، لم أكن أعرف أن الإنسان كائن من أجل الموت، بل كنت أحسب أن الإنسان خُلق لكي يحيا إلى الأبد.

كنت غارقًا في الهلع حين أرخيتُ يد والدي بعد أن شعرتُ بأنها فقدت دفء الحياة، ثم توقفت عن المشي بعد أن شعرت

كأني في طريق لا أبتغيه، بيد أني واصلت الأسئلة: عندما أموت، هل سيضعونني في قبر تحت التراب؟

قال: سيحدث هذا، غير أن روحك ستكون في السماء، وهناك تواصل العيش.

قلت: كيف ستصعد إلى السماء؟ وكيف ستكون هناك من دوني؟!

قال: العبارة الأدقّ أنك ستكون حيًّا في السماء.

حاولتُ أن أتمثّل المشهد قبل أن أردّ بنوع من التذمّر: لكني لا أريد الذهاب إلى السماء، أفضّل البقاء على الأرض، سأفعل كل ما يجب لكي أبقى، سأكون مهذّبًا لأجل أن أبقى، سأبحث عن مخبأ آمن لأجل أن أبقى، سأهرب إلى أبعد مكان من الأرض لكي أبقى، سأتوسّل لله لكي يدعني أبقى، فلا

شيء يهمني سوى أن أبقى، لا أريد أن أذهب إلى السماء، أريد البقاء، لا أريد أن أموت يا أبي.

عندما قلت ما قلته، وكنتُ لا أزال متوقّفًا عن المشي، ثنى والدي ركبتَيْه وجلس القرفصاء قدامي لكي يقول لي كلامًا لا أذكر تفاصيله، لعلّه بذل جهدًا جهيدًا لكي يغيّر محور تركيزي، غير أن المحاولة لم تنجح؛ فقد كانت الصدمة التي تلقيتها مفصلية في حياتي، ولها ما بعدها.

في ذلك اليوم صارت كل الأشياء كئيبة، وكل الكلمات مريرة.

كنت بطيئًا في نموّي بحيث تأخّرت في كل شيء، تأخرت في المشي، تأخّرت في النطق، تأخرت في اكتشاف الرعشة الجنسية أيضًا، وأخيرًا تأخّرت في اكتشاف الموت، لكن، لربما كان هذا البطء في النمو مصدر قوة من حيث لا أحتسب. من يدري؟ لربما يقود البطء في الإدراك إلى إدراك متمهّل، فيكون عميقًا أيضًا. تأخّر وعيي بالموت، وبالتالي

تأخّر وعيي بالذات في ما أظن، طالما أصل هذا من ذاك، ولا ينبثق الوعي بالذات إلا من رحم الوعي الدراماتيكي بالموت. ولأنني تأخّرت في الوعي بالموت فقد جاء وعيي بذاتي مرهَفًا في ما أظن، حتى إن قصص الأطفال التي كنت أغوص في قراءتها مضطجعًا على بطني لم يعد بوسعها أن تصدَّ عني قلق الموت الذي صار يقضّ مضجعي ويحرمني من النوم طوال ساعات من الليل ولسنوات طوال، أخشى ما كنت أخشاه فيها أن أنام فلا أصحو من النوم مجدّدًا، فأكون غائبًا حين تستأنف الشمس شروقها الصباحي، وأبقى غائبًا حين يواصل أطفال الحي ألعابهم الجماعية، وأظلّ غائبًا حين يرنّ جرس المدرسة للدخول إلى الصفّ، ثم يرن للخروج، وترث أختي ألعابي بعد غيابي.

هكذا ظلّت فكرة أني قد أموت في أي لحظة تقضّ مضجعي، وكثيرًا ما كانت تنغّص عليّ أوقاتي، فتحرمني من البراءة الطفولية التي كنت أحتاج إليها حتى أتصرّف على منوال أقراني.

لعلي أتذكّر الآن ذلك الدرس الذي يردّده المحلّلون والأطباء النفسانيون حين يوصون الأهل بعدم التأخّر في إخبار أطفالهم بالحقائق ذات الصلة بالهوية والأصل والحقائق الطبيعية، من قبيل اليتم، التبنّي، الفقد، النسب، الهوية الجنسية، المرض المزمن، وما شابه ذلك. أما في حالتي فلم أتأخّر في معرفة حقيقة مرتبطة بالأصل والهوية، بل حقيقة مرتبطة بالمصير والمآل، لدرجة أن فكرة أني سأموت حتمًا بعد سنوات معدودة صارت كابوسًا لا يفارقني.

لقد كان أقصى همّي العثور على وصفة لأجل النجاة من الموت، وظلّ ذلك الهمّ يراودني في أحلامي.

من يدري؟ لربما تحيل بعض صور الحلم إلى حياة النوع البشري برمّته كما يرى كارل يونغ.

لذلك لعلها آثار باقية لخطوات جلجامش الذي مضى خلال الأزمنة القديمة في رحلة البحث عن عشبة الخلود، وبعد أن

عثر عليها بجهد أسطوري ضيَّعها في غفلة منه. وضيعها إلى الأبد.

في النهاية، لسنا نحن الأحياء مؤقتًا أو إلى حين، سوى نسل جلجامش الذي استسلم للخيبة الجذرية في نهاية الحكاية، غير أن نهاية الحكاية هي بداية الطريق أيضًا. ❝

الفصل الرابع
الخيبة والعزاء

❞ خمسة مفاهيم لعصر الخيبة

«يجب ألّا يكونَ هناك جحيمٌ بعد هذا»

فريدريش شيلر

العزاء، الرحمة، الجمال، التأمّل، واللعب، خمسة مفاهيم للاشتغال الفلسفي الراهن، خمسة مفاتيح للتعامل مع الوضع البشري الراهن، خمسة أعمدة للحكمة في عالم اليوم، والذي هو عالم ما بعد الأديان، ما بعد الأيديولوجيات الخلاصية، ما بعد اليوتوبيات الثورية، ما بعد المُثُل القومية والقيم العليا، أو لعله عالم أفول آخر الأوثان بالمعنى النيتشوي للعبارة.

لكن هل بوسع تلك المفاهيم أن تجتمع لكي تؤلّف خطابًا واحدًا، سؤالًا واحدًا، إشكالًا واحدًا، مبحثًا واحدًا، وبالتالي عنوانًا واحدًا؟ وأي خطاب هذا الذي بوسعه أن يحتضن مفاهيم تبدو كأنها تنتمي إلى مرجعيات متناثرة متنافرة؟

هذا ما أدّعيه ابتداءً وبلا تردد:

تلك المفاهيم الخمسة بوسعها أن تؤلّف جهازًا مفاهيميًا متكاملًا داخل الفلسفة الراهنة، وهذه هي مطارحتي في الموضوع، بيد أن ذلك الهدف يقتضي تعديل وجهة نظرنا في

تاريخ الفلسفة، وهو التعديل الذي سأحاول أن أجعله يبدو مقنعًا ويسيرًا.

ماذا أقصد؟

بوسعي أن أستوحي من تاريخ الفلسفة نفسه عديدًا من المنظورات المغايرة باعتبارها أدلة تحت الحساب، كأن أستدل بادئًا بشوبنهاور، على النحو التالي:

الرحمة مفهوم محوري عند شوبنهاور، والتأمّل - بجانب الجماليات - يمثل عزاء لشقاء الفانين. بهذا المعنى تؤلّف مفاهيمِ الرحمة، العزاء، التأمّل، والجمال، جهازًا مفاهيميًا متكاملًا داخل فلسفة شوبنهاور. فماذا عن اللعب؟

بوسعي أن أستدل بالاعتماد هذه المرة على فلاسفة العصر الروماني فأقول:

العزاء لدى شيشرون، سينيكا، فلوطرخس، وبوثيئوس مفهوم محوري في الخطاب الفلسفي، وهو يمثل اللحظة القصوى للتعبير عن مشاعر الرحمة في مواجهة نوائب العيش كافة، من قبيل الشيخوخة، والمرض، والمنفى، والفقد، والإفلاس، والموت. كما هو واضح أيضًا أن الخطاب العزائي في الفلسفة الرومانية يعتمد على جماليات البلاغة الشعرية. غير أن الرهان على السخرية والتسلية والترفيه، واللعب إجمالًا، أمور لم تغب عن العزاء الروماني. مثلًا، يعتقد سينيكا أن أفضل ما نفعله في فترة العواصف السياسية هو أن «نمنح أهمية قصوى للترفيه والدراسة» (حول سكينة النفس). وإن كان سقراط قد واجه إعدامه بنوع من السخرية فقد واجه الفيلسوف الروماني كانوس إعدامه باللعب بحسب رواية سينيكا، إذ كما سبق أن ذكرنا، كان يلعب الشطرنج عندما نودي عليه للإعدام فقال لصاحبه، أنا أتفوق عليك بنقطه فإياك أن تغشني بعد موتي (سكينة النفس). لم تقف التسلية عند هذا الحد بل حتى الرهان الشهير الذي سيسمى في ما بعد بـ«رهان باسكال»، مارسه كانوس في شكل لعبة مسلية حين قال لأصدقائه السجناء، قبيل إعدامه، بروح لا تخلو من دعابة: كنتم دائمًا تسألونني إن كانت الروح خالدة أم لا؟ أنا الآن سأتأكد بنفسي (سكينة النفس). بهذا النحو أيضًا

يكون للحكمة والبلاغة والتأمّل والتسلية وظائف عزائية داخل الفلسفة الرومانية.

هناك إمكانيات أخرى متاحة ولو جزئيًا، لا بأس من إثارتها، مثلًا تساعدنا «العذراء الحمراء» سيمون فايل، لكي ندرك أن أساس فلسفة ماركس هو أعمق من كل المعادلات الاقتصادية التي قامت عليها أطروحته في نقد الاقتصاد السياسي، ذلك الأساس هو مشاعر الرحمة والتعاطف في مواجهة الشقاء الإنساني. لذلك لم تكن فلسفة سيمون فايل سوى محاولة للتوليف بين مشاعر التعاطف لدى ماركس ومشاعر الرحمة لدى المسيح. فضلًا عن ذلك فقد جعلت سيمون فايل الجمال معيارًا للحقيقة، في عبارة بليغة تقول فيها: إنه لجميل بما يكفي لكي يكون حقيقيًا (التجذّر).

يوجد أسلوب آخر في الاستدلال، بوسعي أن أنطلق فيه من وعي اللحظة الراهنة طالما الوعي الفلسفي وعي بالراهن، ومن ثم أقدّم الأطروحة على النحو التالي:

في عالم ما بعد الأديان، وما بعد الأيديولوجيات الخلاصية، والذي هو عالمنا اليوم، عالم ما بعد المسيحية الرسمية، وما بعد الماركسية الكلاسيكية، وما بعد الإسلام السياسي؛ عالم ما بعد انتظار عودة المهدي، وعودة المسيح، وعودة بوذا، وعودة المنقذين والمخَلصين كافة؛ عالم ما بعد انتظار عودة «العصر الذهبي»، والعودة إلى «الجنة المفقودة»، وحلول «المساء الكبير»، وبزوغ «الفجر الموعود»، وذلك باختلاف الأسماء والمسميات؛ عالم ما بعد الخلاص الثوري الذي كانت تحلم به الحركات الثورية، ما بعد الحداثة بلغة بعض مدارس علم الاجتماع، ما بعد السرديات الكبرى بلغة النقد الثقافي؛ ما بعد الإنسانية بلغة البيولوجيا الجديدة، وما بعد البعديات نفسها بلغة لا تخلو من بلاغة؛ عالم «أفول الأصنام» بلغة نيتشه، و«نزع السحر عن العالم» بلغة مارسيل غوشيه؛ وبالجملة عالم الخيبة الجذرية بلغة أبلغ تعبيرًا، نكون قد فقدنا عنصرين أساسيين، وما علينا إلا الانتباه إلى أن الفقد قد صار نهائيًا وبلا رجعة، وعلى ضوء الاعتراف بالخيبة الجذرية يمكننا أن نعيش، وأن نساعد الآخرين على العيش. العبرة في ذلك أن ندرك بأن الحياة مجرّد حلم لا يستحقّ أن نتقاتل من أجله.

لكن، ماذا فقدنا تحديدًا؟

أولًا، فقدنا القدرة على تبرير الشر، حيث لم يعد بإمكاننا أن نبرر أي شكل من أشكال الشر، سواء باسم « الخطيئة الأصلية» مثلما فعلت المسيحية الرسمية في المستوى الديني، أو باسم أخطاء اقترفها المرء في حياة سابقة كما تقترح البوذية في رؤية دينية أخرى، أو باسم قوانين التاريخ كما فعل هيجل في المستوى الفلسفي، أو بدعوى أن كل شر يأتي إلّا ويردّ شرًا أكبر منه كما ترى كثير من الثقافات الشعبية.

ثانيًا، فقدنا الأمل الذي كان يحدونا بصدد إمكانية اجتثاث الشر، حيث لم يعد بإمكاننا أن نحلم بالخلاص النهائي من الشر، سواء عن طريق الثورة كما تصوّرت الحركات الماركسية في المستوى الفلسفي، أو عن طريق الحرب المقدَّسة (الجهاد) كما تصوّرت الأصوليات الدينية في المستوى الديني، أو عن طريق التطهير العرقي (المحرقة) كما تصوَّرت النازية في المستوى السياسي، أو عن طريق الحرب الأخيرة التي ستنهي كل الحروب كما تصوّر المحافظون الجدد، أو نحو ذلك من الرؤى الخلاصية، بل لعل تجارب التاريخ قد أوصلتنا في النهاية إلى خلاصة مخيبة

للآمال بنحو جذري، بيد أنها أبعد ما تكون عن القسوة، وأقرب ما تكون من الرحمة، مفادها أن كل محاولات اجتثاث الشر قد خلّفت شرورًا أشد سوءًا، وأن التعايش بالتالي مع قَدْر من الشر لهو أهون من مغامرة اجتثاث لا تنتج في الغالب سوى شر أكبر من السابق. وهذه الحكمة يعرفها العقل السياسي المعاصر، ويضطر للعمل بها في كثير من مقارباته.

ما الشر إذًا؟

واضح أن الخير لا نعرفه بالبداهة، ولا نستطيع تعريفه بكامل الوضوح، طالما يظل مرتبطًا بمختلف التأويلات الثقافية والدينية وحتى المزاجية أحيانًا، والتي قد تتغيّر بتغير المواقف والظروف والسياقات. فالشخص الذي قد يرى كل الخير في الثروة والمال سرعان ما سيرى الخير كلّه في جرعة من الماء إذا كان تائهًا في الصحراء، والشخص الذي يرى كل الخير في منصب رفيع يحصل عليه سرعان ما سيرى الخير كلّه في شفاء ابنته الصغيرة إذا أصيبت بداء عضال، وهكذا دواليك.

الخير معطى سائل لا يستقر على شكل أو حال، لا يمكننا الإمساك به، ولا نكاد نعرفه أو نمسك به حتى نفقده في الحال، ثم يأتي علينا يوم ندرك فيه أننا لا نعرف عن الخير سوى أننا لا نعرف عنه أي شيء. وهل كان سقراط يقصد شيئًا آخر غير صعوبة معرفة الخير وتعريفه!؟

غير أن الشر نعرفه حق المعرفة، ولا أحد منا يجرؤ على تجاهله أو إنكاره.

ما الشر تحديدًا؟

لا بأس أن نعترف بأننا في المستوى النظري قد لا نتفق حول أي شيء، طالما من طبع النظر أن يتبع وجهات النظر، لكننا يجب أن نعترف أيضًا بأننا في المستوى العملي نتفق بمقتضى الضرورة حول كثير من المسائل. عمليًا هناك ما يكفي من البداهات التي تفرض نفسها عنوة، وهي في كل

أحوالها بادية بوضوح وجلاء، ولا تثير لدينا في العادة أدنى شك:

الألم شر، والشقاء شر، والمعاناة شر، والعذاب شر. جميع هذه الشرور نعرفها حق المعرفة، ولا أحد منا يجرؤ على تجاهلها أو إنكارها؛ إذ يكفي أن تعاود الاقتراب منا حتى نعرفها، ويكفي أن نراها على مسافة بعيدة منا حتى نتعرّف عليها، ويكفي أن يخبرنا أحد عنها حتى نعرف عن ماذا يتحدّث؟

معطى آخر، لا نستطيع أن نعثر على الخير إذا لم نفتش عنه دومًا وباستمرار، ورغم ذلك فقد لا نستطيع أن نراه، وقد تتغيّر وجهة نظر الواحد منا بين الفينة والأخرى، وقد يراه كل واحد منا في ما يتوقّع أن يراه، أو يرغب في أن يراه. فهذا يراه في ضحكة طفل صغير، وذاك يراه في صفاء السماء، وثالث يراه في مال أو لقاء أو شفاء، إلخ. لكن الشرّ في المقابل لا ينتظر منا أن نبحث عنه، بل يقدّم نفسه على حين غرة ويفاجئنا عنوة من دون استدعاء وبلا استئذان.

يرغمنا الشر على أن نراه يوميًا في وجوه البؤساء وملامح المقهورين، وأن نسمعه دومًا في أنين المتوجّعين وصيحات المعذبين، وأن نشعر بقربه حين يدنو منا ويقترب. يكفي أن يبكي الطفل الذي كان يضحك قبل قليل حتى يطلّ الشر برأسه الرهيب، يكفي أن تكفهرّ السماء التي كانت صافية قبل لحظة حتى يحلّ الحزن الكئيب، يكفي ألا يأتي المال أو اللقاء أو الشفاء حتى يخيّم الشعور بالشقاء.

قد لا ينجح السلام في إقناعنا بأنه سلام بالفعل، قد لا يقنعنا بذلك إلا بعد أن نفقده ويغدو مجرد ذكرى، غير أن الحرب تقنعنا بسهولة، ومنذ أول وهلة، بأنها حرب بلا شك. قد لا تنجح الصحة في إقناعنا بأنها صحة إلا بعد أن نفقدها، غير أن المرض يقنعنا بسهولة بأنه مرض بلا شك. وبالجملة قد يفشل الخير في إقناعنا بأنه خير، اللهم إلّا من خلال الأثر الذي يتركه بعد رحيله وزواله، غير أن الشر ينجح بسهولة في إقناعنا بأنه شر، وهو يقنعنا منذ إطلالته الأولى. كذلك من خصائص الخير أن يطلب منا أن نبادر ونمشي نحوه من دون توقف، ولا نعثر عليه بالضرورة، أما الشرّ فهو الذي يبحث عنا باستمرار، وكل ما نحاول فعله هو أن نتفادى ضرباته،

ثم إن أقصى نجاحنا في هذا المجال أن نتفادى معظم ضرباته، أو نتفادى ضرباته الأشد ضراوة، ولو إلى حين، طالما الضربة القاضية تنتظرنا عند صافرة النهاية.

وحده الشر نعرفه جيّدًا، وإنه ليرغمنا على أن نعرفه بكل يقين وبلا خلاف.

الشر هو اليقين الوحيد الذي يستطيع أن يصمد في زمن الشك والنسبية والارتياب. ومن غيره يستطيع أن يصمد في وجه ثورة انعدام اليقين؟!

فعلًا، قد تنفعنا النسبية الأخلاقية في التعامل مع مفهوم الخير، ولو في حدود نسبية بدورها، لا ننكر ذلك، غير أن النسبية الأخلاقية لا تنفع في التعامل مع مفهوم الشر. بل في مجال الشر لن تكون النسبية سوى أسلوب لا أخلاقي في تبرير الشر، وليس هناك أسوأ من الشر سوى تبرير الشر. إننا لا نختلف على سبيل المثال حول أن أكل لحم البشر شر كبير، وأن هذا الحكم هو حكم كوني لا يتيح أي مجال

لاحترام خصوصيات قبائل آكلي لحم البشر (الكانيبال) بدعوى النسبية الأخلاقية، على سبيل المثال. كذلك القول عن القربان البشري، وختان الفتيات، والعنف الثوري أو الجهادي، وعبادة الزعيم، ونحو ذلك.

في غياب كل أنواع الخلاص التي سبقت في تاريخ البشرية، والتي كانت تبرّر الشر، أو تعِد الإنسان بقرب اجتثاثه، فإننا أبناء اليوم، عالم خيبات الأمل، لسنا نملك من سبيل آخر لمواجهة قسوة الحياة سوى استعادة تاريخ الفلسفة برؤية تستند إلى خمسة مفاهيم أساسية: الرحمة، العزاء، التأمّل، الجمال، واللعب.

لكن، مرة أخرى، ما الخيط الرابط بين تلك المفاهيم؟

حين نرى شخصًا يتألّم، يعاني، يتعذّب، أو يحتضر، فباستثناء أن نكون شامتين لمرض في قلوبنا، أو لا مبالين لقساوة في نفوسنا، فأمامنا مستويان للتأثر:

أولًا، قد نشعر بالشفقة التي تثير فينا مشاعر الحزن وتصيبنا بالشقاء، ولهذا السبب يرفضها كل من سبينوزا ونيتشه، وهما محقّان في ذلك.

ثانيًا، قد نشعر بالرحمة التي تبعث فينا مشاعر التضامن، وتغمرنا بالفرح والارتياح حين نحسن التصرّف، وتساعدنا بالتالي في الحفاظ على القدرات الأساسية التي نحتاج إليها: القدرة على التفكير، القدرة على الإبداع، القدرة على الحب، والقدرة على الحياة.

الفارق كبير إذًا بين كل من الشفقة التي تثير مشاعر التذمّر، والرحمة التي تثير مشاعر التضامن، ولذلك تُمثل الرحمة أسمى مستويات التفاعل مع معاناة الغير، طالما لا تثير في الذات أي انفعال من الانفعالات التعيسة والمعطِّلة للنمو.

أمام شقاء الغير، الذي يلازم الوضع البشري الذي ننتمي إليه، حين نشعر بالحزن ولا نستطيع فعل أي شيء سيشتد بنا

الحزن ويتفاقم إلى أن يشلّ قدرتنا على النمو ويعطّلها، وأما حين تغمرنا مشاعر التضامن، فحتى لو لم يكن بالإمكان فعل أي شيء، سيكون بإمكاننا أن نمضي إلى المرحلة الموالية، مرحلة العزاء، والعزاء فرصة للتضامن البلاغي المبدع والبرهاني المقنِع، وهو فرصة أيضًا لأجل تفعيل مشاعر الرحمة والحكمة والمحبة، باعتبارها مشاعر تحفظ النمو والكرامة.

يكون الرد على الفواجع بالحكمة والعزاء، ويكون الرد على الكراهية بالمحبة والجمال، ويكون الرد على القساوة بالرحمة والتضامن، ويكون الرد على الخيبة الجذرية بالفلسفة العملية. على أن هذه الردود كلّها لا تنشد الخلاص أو النجاة، بل كل ما تنشده هو القدرة على العيش في عصر خيبات الأمل. ❞ أن نكتشف أننا نعيش في ظل حياة بلا معنى، واقع بلا مُثُل، تاريخ بلا غاية، عالم بلا سحر، معناه أن مهمة الفلسفة اليوم أن تجعلنا نتعامل مع الحياة باعتبارها مجرد لعبة. عندما نعتبر الحياة لعبة فإننا سنعيشها بآمال أقل، ومخاوف أقل، وحنين أقل، وانتظار أقل. بمعنى سنعيشها أكثر فأكثر، وبعد حصص من التمرّن قد تصبح الحياة لعبة ممتعة في آخر المطاف.

بوسعنا الآن العودة إلى سؤال البدء بصيغة أكثر اكتمالًا:

أخلاق الرحمة لأجل تخفيف القسوة، بلاغة العزاء لأجل تقليص الأحزان، التأمّل الجمالي لأجل دفع البشاعة، البرهان العقلي لأجل الحدّ من الأوهام، غريزة اللعب لأجل مقاومة ملل حياة مملّة في الغالب، وإجمالًا فإننا نتحدث عن العيش مع الخيبة.

الخيبة هي الخيط الرابط إذًا، وهي روح العصر وواقع الحال. ❝

❞ الخيبة الجذريّة فرصة للعيش

«لا آمل في شيء، لا أخاف من شيء، أنا حرّ»

نيكوس كازانتزاكيس

يحقّ لي أن أحاول بدوري، وباعتماد أسلوبي في صوغ الملاحظات وصياغة العبارات، التعبير عن روح العصر الحالي، الذي أحسب أن التوصيف الأكثر دلالة عليه هو عصر الخيبة الجذرية، على أني سأبين دواعي الإصرار على هذا التوصيف الذي لا أعتبره سلبيًا كما قد يبدو للبعض في الوهلة الأولى؟

أتحدّث تحديدًا عن خيبة ما بعد الانهيارات، ما بعد النهايات، ما بعد البعديات نفسها. فماذا أقصد؟

أقصد جملة من الوقائع التي رأيناها ولا نزال نراها، ولا ينقصنا إزاءها سوى استخلاص الخلاصات التي تبنى عليها الرؤى. من يحقّ له إعداد الخلاصات للناس؟ إنه الفيلسوف تحديدًا، والذي ضمن وظائفه أن يقوم بين الفينة والأخرى بتحويل الحوادث والمعطيات إلى خلاصات تبنى عليها المواقف والتحليلات في مختلف المجالات، وذلك مقابل تفرّغ

لأجل المتابعة والتأمّل. على أن هناك مهارة قد لا تتوفّر في غير الفيلسوف، أو هكذا يفترض: واجب الفيلسوف أن يقدّم خلاصات تحمي الناس من الانفعالات التعيسة، ومن غرائز الانحطاط، ومن دوافع الموت، وبالجملة عليه أن يجتنب إثارة المنكرات السبعة، « الخوف، الأمل، الحنين، الغضب، الكراهية، الندم، والانتقام».

طالما الحوادث علامات وإشارات، ينبغي قراءة ما تحيل إليه الحوادث من انعطافات في مسار الحياة، وما تحدِثه من انكسارات في خط الزمن الذي يسري بنا ويسري علينا، وذلك عوض الاكتفاء بقراءة الحوادث كما لو كنا نقرأ حوادث رواية أو شريط سينمائي مثلما يفعل من يُصطلح عليهم باسم الخبراء والمراقبين.

بهذا النحو، بوسعنا استعراض أهم الحوادث التي شكّلت منعطفات حادة نحو عصر الخيبة الجذرية:

- انهيار اليوتوبيات الثورية للحركات اليسارية والشيوعية في العالم، بدءًا من سقوط جدار برلين، ووصولًا إلى الانهيار السريع لحركة العولمة البديلة التي رفعت شعار «عالم آخر ممكن».

- انهيار الماورائيات الخلاصية للحركات الدينية كافة، والذي ترمز إليه سلسلة الانتحارات الجماعية لعديد من الطوائف المسيحية عند نهاية الألفية الثانية، وسلسلة الانتحارات الجماعية لجماعات الإسلام السياسي مع مطلع الألفية الثالثة.

- تعثّر سيرورة بناء الاتحاد الأوروبي، منذ التصويت ضد مشروع الدستور الأوروبي العام 2005، وهو الحلم الذي يجسّده النشيد الوطني الأوروبي الذي تعود كلماته إلى الفيلسوف شيلر، وتعود ألحانه إلى الموسيقار بيتهوفن. وبلا شك أنه من أمثال هؤلاء تُنسج الأحلام الجليلة.

- فشل ما كان يسمى بثورات «الربيع العربي»، التي يعود تاريخ اندلاعها إلى سنة 2011، وذلك بعد أن أثارت إعجاب العالم في بدايتها، وألهمت في أسابيعها الأولى عديدًا من الحركات الاحتجاجية في العالم، مثل حراك « احتلوا وول ستريت»، غير أن الأمر في النهاية كان فشلًا ذريعًا وسريعًا.

لقد كان رأي هيجل على النحو التالي:

الذي يصنع التاريخ هو استعداد الناس للتضحية والموت دفاعًا عن مبادئهم ومُثلهم العليا، من قبيل الحرية، العدالة، الوطن، الدين أو العقيدة، ونحو ذلك. وهو الرأي الذي سيتبناه كوجيف في ما بعد. غير أن الملاحظ أن «الموت السياسي»، الذي لا يزال شائعًا في عالم اليوم، انفصل كليًا عن كل أشكال المبادئ والمُثُل العليا، فأمسى مجرد تفجيرات مجانية، وانتحارات جماعية من أجل لا شيء، ضمن ما يصطلح عليه بـ«الإرهاب العالمي»، وأما المبادئ والمُثُل السياسية فلا أحد مستعدًا للتضحية أو الموت من أجلها. لقد أدرك الجميع حكمة راسل، لستُ مستعدًا للموت من أجل أفكاري لأنها قد تكون خاطئة.

هل يمكن أن تشكّل هذه الحكمة مدخلًا إلى السلام الأبدي الذي حلم به كانط، أم إنها ستحرم التاريخ من الشرط الدراماتيكي الذي يحتاجه لكي يتقدّم وفق رؤية هيجل؟

لوك فيرّي الذي يبحث كعادته عن الرُّبع الممتلئ من الكأس، يرى أن هناك مبدأ باقيًا يصلح لأجل التضحية، على أن ما يقصده من دون أن يقوله هو أن التضحية تبقى فعلًا دراماتيكيًا يلبي نهم التاريخ إلى القسوة والدماء. ذلك المبدأ الباقي بحسب لوك فيري هو محبة الآباء للأبناء إلى درجة استعدادهم الدائم للتضحية من أجلهم. يبدو الأمر أشبه ما يكون بخط الرجعة الأخير الذي يدعو لوك فيرّي إلى التمسّك به والبناء عليه، غير أنه لربما لم يعرضه للاختبار كما ينبغي. ذلك أن السؤال المطروح سيكون على النحو التالي: «هل ترقى محبة الأبناء إلى مستوى المبادئ والمثل العليا، أم يتعلّق الأمر بمعطى غريزي يشترك فيه البشر كافة مع سائر الثدييات الأخرى؟». والسؤال الأهم، كيف يمكننا أن نؤسّس على محبة الأبناء مبادئ ومُثلًا مشتركة، فالأبناء غير مشتركين في الواقع، كما أن طموحاتهم ونوازعهم غير

متشابهة بالضرورة؟ إننا حين نحب أبناءنا فنحن لا نتعلّق بنفس الموضوع، وحين نضحي من أجل أبنائنا فنحن لا نضحي من أجل الهدف نفسه. رغم ذلك هناك ملاحظة باقية، التفكير الفلسفي تفكير في المجرد الكوني، أما التفكير في الأبناء فهو تفكير في الحسّي الشخصي.

لربما هنا تنكشف حدود الرهان.

غير أن الجامع المشترك بين تلك الأطروحات كلّها أنها لم تخرج عن النسق الهيجلي إجمالًا، حيث تبدو التضحية ضرورية، ويقود غيابها إلى تفشي العدمية بحسب كوجيف، وإلى انحطاط الحضارة بحسب أونفراي، وهذا بالذات ما يتطلّب البحث عن موضوع بديل للتضحية كما يظن البعض، كأن يكون الأبناء مثلًا وفق تصور لوك فيرّي.

لكن السؤال الأكبر هو التالي: هل نحتاج فعلًا إلى شيء نضحّي من أجله؟ هل يحتاج التاريخ بالضرورة إلى دماء

ترويه حتى يستجيب لنا ويتقدّم بنا نحو النعيم المفقود أو الموعود، تمامًا كما تفعل آلهة كثير من الديانات؟

إعلان «موت الله» يعني انتفاء السبب الأول لتضحية البشر بدمائهم، والذي تختزله عبارة «في سبيل الله»، لكن ألسنا نحتاج إلى إعلان موت التاريخ أيضًا قصد التخلّص من سائر الأسباب الباقية والتي تدفع البشر إلى التضحية بدمائهم، وتختزلها عبارات من قبيل: «في سبيل الوطن»، «في سبيل الثورة»، «في سبيل الأمة»، وربما في سبيل الأبناء أيضًا، على منوال فرضية لوك فيرّي؟

لا يستهويني أن أبشّر أو أنذر بموت أي مفهوم أو تصوّر أو فكرة، لكن بوسعي أن أفترض ما يلي: إن ما يسمى بالتقدّم التاريخي ليس سوى خطأ لغوي في التعبير عن ظاهرة نمو النوع البشري.

يوحي مصطلح التقدّم التاريخي بأن التاريخ أشبه ما يكون بكائن جبّار يتّجه نحو هدفه العظيم وليس مطلوبًا منه أن

يراعي آلام كائنات صغيرة وزائلة في الأساس، غير أن مصطلح النمو يحيل إلى دوافع العيش والإبداع والاكتمال. ذلك أن النمو كما يعلمنا سبينوزا ونيتشه يتحقّق عبر إرادة الحياة، وانفعالات الفرح، وغرائز السمو. لذلك يمثّل الاستعداد الدائم للتضحية نوعًا من الشقاء الذي لا يخدم مطلب النمو.

طبيعي أن الإنسان مثل سائر الثدييات مستعد للقتال من أجل أبنائه حين يستدعي الأمر ذلك، مستعد للقتال من أجل أرض يمتلكها ماديًا أو روحيًا عند الاقتضاء، وليس مطلوبًا أن يتخلّى الإنسان عن واجباته في ذلك، غير أن ما نحاول تفنيده هو أن تكون التضحية شرطًا لتقدّم التاريخ؛ ذلك أن الذي يحدث في واقع الحال هو نموّ النوع البشري، والذي يحتاج إلى كثير من الحكمة والرحمة والمحبة.

هذا ما يجب ألّا ننساه.

إن ما يسمى بالمعجزة اليابانية اليوم لم يصنعها كبرياء الساموراي ولا تضحيات الكاميكاز، بل صنعتها حكمة الإمبراطور هيروهيتو الذي وقّع على الاستسلام في اللحظة الحاسمة وبالأسلوب المناسب، ثم ماذا فعل بعد ذلك؟ تنازل عن «ألوهيته الدستورية»، ومن ثم عمل على تحويل الطاقة الغضبية للشعب نحو العمل والبناء.

من يدري؟

لعلنا نعيش الحلقة الأخيرة من مسلسل «أفول الأوثان» الذي سبق أن أطلقه نيتشه، والذي ينذر بمرحلة انتقالية عصيبة في تاريخ العقل البشري، سبق أن تنبأ بها بدورها، بحيث إما أن يخرج منها الإنسان أكثر قدرة على العيش والنمو كما يتوقّع لوك فيري الذي يفضل أن يرى الجزء المملوء، أو قد يسقط في عدمية تهدّد الحضارة المعاصرة بالانحطاط كما يتوقّع مشيل أونفراي الذي يفضّل أن يرى الجزء الفارغ.

غير أن الحياة بطبعها مُرَكَّبة، وبالتالي يجب أن يكون الوعي مُرَكّبًا بدوره، لذلك يجب أن نستحضر كون التفاؤل مثل الدواء الذي يجب أن نتفادى فيه الجرعة الزائدة، وأن التشاؤم ليس سوى تعبير عن الحالة النفسية التي تعقب التفاؤل المفرط. على الأرجح، نحتاج إلى طريق ثالث.

لكن هل يمكن للإنسان أن يكون قادرًا على الحياة وسط عالمٍ خالٍ من الأوثان، خالٍ من الأحلام، خالٍ من الآمال، خالٍ من المقدّس عمومًا... إلخ؟

هناك توضيح آخر:

ليس مقصودًا بالخيبة الجذرية مجرّد حالة رد فعل نفسي انفعالي، وموقف سلبي إزاء فشل الإنسان المعاصر في انتظاراته في المجال العام والخاص على حد سواء، بحيث ينجم عن ذلك الفشل نوع من اليأس والإحباط والتذمّر، وبحيث يجدر بنا أن نتفادى تلك الحالة حتى لا تأتي، أو ندفعها حين تأتي، لا سيما وأن معضلة الممارسة السياسية

المعاصرة أنها تنمّي غريزة الانتظار بنحو يفيض عن الحاجة، غير أن الانتظار لا يخدم النمو بل يقود إلى التدهور والانحدار والعدمية سواء في المستوى الفردي أو الجماعي، وليس هذا هو المقصود بالخيبة الجذرية على أي حال، بل المقصود هو كيفية أصيلة من كيفيات الوجود، يكفّ فيها الإنسان عن رهن حياته بأي توقّعات في الأفق، وبالتالي يسترد حياته من حيث هي حياة، بل هي الحياة بألف ولام التعريف.

رغم ما قد تثيره الخيبة الجذرية من توجّس طالما عقولنا مجبولة على ملء الوقت بالانتظار، إلى درجة أننا يصعب علينا أن نتصوّر بأن الوقت قد يُملأ بشيء آخر غيرٍ الانتظار، إلّا أن الخيبة الجذرية تمثّل في المقابل فرصةً سانحةً لكي نتحرّر من زمن الانتظار، ونستعيد الزمن الطبيعي الذي ليس لنا سواه، زمن الكينونة، زمن «أنا هنا الآن»، بحيث لا يعود المرء بعدها ينتظر أي شيء، ولا يتوقّع أي شيء، ولا يعلّق روحه بأي أفق للانتظار كيفما كان نوعه، سواء في الإطار الخاصّ أو ضمن الإطار العام.

لا أنكر أن العلم يقوم على التوقّعات، غير أن التوقّعات تبقى منهجًا في العلم لا أسلوبًا في الحياة.

الخيبة الجذرية ليست إنكارًا ولا تنكرًا لحق الإنسان في أن يعمل جاهدًا في سبيل تحسين ظروف الحياة، وأن يكافح من أجل غد أفضل، سواء لأجل نفسه وبالتالي أبنائه، أم من أجل أبنائه وبالتالي أبناء مجتمعه، أم من أجل الأجيال القادمة للنوع البشري كافة إن صارت الأمور نحو تجريد أكثر نبلًا وسموًا، بل إن الخيبة الجذرية هي فرصة لأجل نضال لا ينكر الواقع، ولا يغفل الحياة، ولا يستصغر حاجة الإنسان إلى تحقيق نموّه، وتحسين قدرته على العيش، وهي حاجات لا يليق بنا التضحية بها لقاء وعد مستقبلي قد يأتي وقد لا يأتي. وحتى حين يأتي فإنه لا يأتي وفق التوقّعات بالتمام، فيصبح الإنسان معرّضًا للسخط والتذمّر.

لقد آن الأوان لكي ندرك بأن في كل انتظار هناك قدر من الخذلان، وفي كل مشروع يكتمل هناك قدر من الفشل، في كل انتصار يتحقّق هناك قدر من الخسارة، في كل خطاب ثوري هناك بذور للطغيان، في كل حضارة تزدهر هناك

مخالب توحش كامنة لا تظهر، في كل إعلان حب هناك قدر من النفور غير المعلن، وهكذا هي الحياة كما رآها بفطنة حكماء العيش:

هناك قدر من المرارة في كل عسل شديد الحلاوة، هناك قدر من المرارة في كل خمرة شديدة التعتيق، هناك قدر من المرارة في كل سَلَطَةٍ لذيذة، هناك دائمًا قدر من المرارة الذي لا تكتمل الحلاوة من دونه.

تلك ليست مجرّد دروس في فنون الطعام، بل لعلها دروس في فنون العيش أيضًا.

لذلك، عادة ما يدفعنا توقّع الحلاوة الدائمة والنهاية السعيدة على طريقة «ختامه مسك»، إلى الفشل الذريع في الحياة.

تمثّل الخيبة الجذرية روح عصرنا الراهن، عصر ما بعد انهيار الآمال الكبيرة، غير أنها تمثّل أيضًا ثمن الحرية

والكرامة، أو بوسعنا أن نتعامل معها على هذا الأساس. لأجل ذلك نحتاج إلى الانتقال من وعي الانتظار إلى وعي الخيبة.

معضلة وعي الانتظار أنه يجعل المرء يذهب إلى النوم ليرتاح بانتظار أن يستيقظ صباحًا ليعمل، ويعمل طوال الدوام في انتظار أن يحين موعد الخروج، ثم موعد الغداء، ويأتي إلى العمل يومًا بعد يوم في انتظار الراتب الشهري، والترقية، والانتقال، والتقاعد، وبالجملة في انتظار غودو بلغة عنوان مسرحية صمويل بيكيت الشهيرة، وهو انتظار لا ينتهي.

وعي الانتظار يجعل المرء يعيش الوقت في انتظار أن يمر الوقت. بهذا النحو لا يكون لطول العمر أي معنى على الإطلاق، طالما لا تُعاش الحياة بالطول بل بالعرض والارتفاع أيضًا. لا ننسَ أن موزار عاش 35 عامًا فقط، لكنه شكّل في خلالها منعطفًا في تاريخ الموسيقى العالمية، ولا ننس كذلك أن سبينوزا عاش 45 عامًا فقط غير أنه أكثر الفلاسفة تأثيرًا في مصير الفلسفة من بعده، وإنه أعظم الفلاسفة السابقين بالنسبة لكل من نيتشه، وبرغسون، ودولوز، ولونوار، وآخرين كثيرين. ما يعني أن نجاح

الإنسان المعاصر في زيادة معدل عمره بما يزيد عن ربع قرن تقريبًا قد لا يعني الشيء الكثير لأن الإنسان، مهما طال عمره، سيمضي عمره في انتظار أن يمضي الوقت.

يرجو الإنسان من الحياة أن تمنحه وقتًا أطول، ثم سرعان ما يصبح مبلغ همه هو كيف يمضي الوقت، ليس لأجل أي شيء آخر سوى أن يتفادى الملل بقدر الإمكان، فالملل آفة الوجود كما يؤكد شوبنهاور. هكذا نلاحظ كيف يختلق الإنسان لنفسه لعبة الانتظار أملًا في التقليص من الملل، لكن بلا جدوى.

معضلة وعي الانتظار أنه حين يتيح للمرء أن يعيش تجربة الحب على سبيل المثال، فإنه لا يعيشها من حيث هي تجربة قائمة بذاتها، بل لا يعيش الحب إلا من حيث هو متتالية من انتظارات قد تكون صغيرة جدًا، انتظار رنين الهاتف، انتظار رسالة صوتية، انتظار موعد اللقاء، إلخ. ومن ثم يطغى على التجربة العاطفية انتظار المواعيد، انتظار الخطوبة، ثم انتظار عقد الزواج، وانتظار إنجاب الأطفال، وانتظار أن يكبر الأبناء، وأن ينهوا تعليمهم، وأن يجدوا العمل

المناسب... وبهذا النحو تصبح الحياة مجرّد محطات انتظار حيث الأنظار معلّقة على الساعات، في انتظار أن يمر الوقت في آخر » الحساب، وفي انتظار (غودو) مرة أخرى.

أحيانًا، بعد فوات الأوان، قد يدرك المرء بأن لحظات الانتظار لم تكن سوى الحياة التي لم يعشها لأنه ظل في انتظار أن يعيشها.

تسير الحياة على وقع الانتظار، أكثر مما على وقع العيش. لذلك تقتضي الحكمة عيش الحياة من دون انتظار الثروة التي ستعيننا على ذلك، ولا المنزل الذي سيكون العيش فيه متاحًا، ولا الزواج الذي سيجعل العيش أمتع، ولا الترقية التي ستتيح رغد العيش...

ذلك أن الانتظار ورطة تجعل الإنسان لا يرى من نهر الحياة إلا امتداده الطولي، فتحرمه من فرصة أن يسبح بالعرض والعمق والكثافة أيضًا، وقد لا ينتبه إلى الفرص الضائعة - إن هو انتبه - إلا في النهاية.

عادة ما يتم تشبيه الحياة بالنهر، غير أن التشبيه الأكثر دقة وتعبيرًا أن نعتبر الحياة تشبه متتالية الأعداد الصحيحة الطبيعية، بدءًا من الصفر الذي يرمز إلى لحظة الولادة، ووصولًا إلى المئة التي ترمز إلى الرقم المثالي لسنوات الحياة. غير أننا أثناء العد الطولي قد ننسى أن بين كل عدد صحيح طبيعي والعدد الذي يليه هناك كثافة لا متناهية من الأعداد الحقيقية، التي وإن لم يكن بإمكان العقل أن يستحضرها كلها، فمن واجبه أن يتمرّن على استحضار أقصى ما يمكن منها، أو لعلها مهمة الحدس الرياضي تحديدًا.

تكمن آفة الانتظار في أنه يختزل الزمن في بُعدٍ واحد، ألا وهو الامتداد، وبذلك النحو فإنه يحرم الانسان من العيش بالعرض والعمق والارتفاع، بمعنى يحرمه من كثافة اللحظات اللامتناهية في الصغر والتي تؤلّف متتالية الزمن، وتمثل الحياة الفعلية.

إذا كان المجاز أصدق تعبير عن أحوال الإنسان، فليس مصادفة أن يقال: «جحيم الانتظار». معضلتنا أننا نكون في معظم أحوالنا مجتثّين من الراهن. «يشقى» الأبوان على أمل أن يكبر العيال و«يعوّضون لهما ما ضاع»، « يشقى» المناضل الكادح على أمل أن «تتحسّن أوضاعه»، أو «يتغيّر الوضع»، «يشقى» الموظف أملًا في ترقية محتملة أو زيادة في الراتب أو تقاعد مريح في النهاية. بهذا النحو تصبح الحياة مجرد قاعة انتظار كبرى ينسى فيها الإنسان حاضره وكينونته.

لأجل ذلك تمثّل الخيبة الجذرية إجمالًا فرصةً للإنسان المعاصر لكي يتحرّر من ورطة الانتظارات الفردية والجماعية، ويتمتّع بالتالي بحياة أكثر حرية، أكثر كرامة، أكثر بهجة، وأكثر أصالة بالمعنى الوجودي للعبارة.

لأجل ذلك أمكن لألبير كامو أن يتصوّر سيزيف مبتهجًا بالفعل (أسطورة سيزيف). مثل هذه البهجة الناجمة عن الخيبة الجذرية ليست وعدًا مستقبليًا وفق نمط الأيديولوجيات الخلاصية التي جرفتها رياح الأفول بدورها؛ إنها لا تضيف

أي شيء، لا تنشئ أي شيء، بل كل ما تفعله أنها تذلّل العقبات التي تقف عائقًا أمام طريق الإنسان نحو النمو والاكتمال، إذا استعملنا مفاهيم سبينوزا، وبحيث لا يسقط في الأخير إلا عندما يكتمل نضجه، تمامًا كما تسقط ثمرات الأشجار حين يكتمل نضجها، إذا استعنّا ببلاغة شيشرون.

بوسعنا أن نتذكّر الحكمة البليغة التي تقدّمها لنا ملحمة جلجامش، حكاية ذلك الملك البابلي الذي عندما تصالح مع مبدأ فناء الكينونة، تحوّل في الحال من حاكم عدواني لا يستطيع أن يحكم نفسه فكيف يحكم الآخرين، إلى حاكم حكيم بالفعل، يستطيع أن يحكم نفسه وبالتالي يستطيع أن يحكم الآخرين. ❝

❞ دروس أولية على ألواح جلجامش

«يجب أن يحيا الموتى أيضًا»

فريدريش شيلر

قبل نحو أربعة آلاف عام، قام شخص من سكان العراق الأقدمين بإعداد ألواح من الطين وبدأ يكتب عليها - باللغة الأكادية والخط المسماري - رواية تتوفّر على كل عناصر الحبكة الملحمية: السلطة، الموت، المجد، الحب، والصداقة. ستمكث تلك الألواح قرونًا طويلةً في باطن الأرض، محفوظة من الحروب المدمِّرة التي شهدتها المنطقة عبر تاريخها، إلى أن عثر عليها علماء بريطانيون أواسط القرن التاسع عشر، وهي تمثل اليوم أقدم نصٍّ أدبي مكتوب في التاريخ، ويرجَّح أن يكون كاتبها - الذي هو أقدم كاتب في التاريخ - شخص يدعى «شين نيقي نوني»، تبعًا لتوقيع مذيّل للألواح. لكن الراجح أيضًا أن الحكاية جزء من التراث الشفوي لسكان بلاد الرافدين قبل تدوينها، ما يمنحها تجذرًا يكشف جذور التصورات الوجودية الكبرى حول الكينونة والزمان والعدم، وجذور التصورات الأخلاقية الكبرى حول السلطة والجنس والجسد. بل لعلها تمثل البذور الأولى لميلاد العقل، وذلك قبل ظهور الفلسفة بزمن طويل. لكن التعامل مع الملحمة يحتاج إلى حسٍّ فلسفي أيضًا.

أشهر فيلسوف حاول إنجاز قراءة فلسفية لملحمة جلجامش - بحسب حدود علمنا - هو لوك فيرّي. غير أنه لم يكشف - وفق تقديرنا البسيط - سوى عن جزء قليل من الإمكانيات الثاوية في المتن، خلاف ما فعله مع الملاحم اليونانية التي أبلى فيها بلاءً حسنًا. من يدري؟ لعل القرابة الروحية مع «تراث الآباء» قد فعلت فعلها فيه. لكن بدل اللوم، سنحاول استكشاف أبعاد أخرى في الملحمة.

بطل الحكاية ملك سومري يدعى جلجامش، كان حاكمًا لمدينة أوروك (تسمى الوركاء، وهي مدينة أثرية تقع على ضفاف نهر الفرات بالعراق)، وكان يضطهد شعبه اضطهادًا شنيعًا، ويستأثر بالليلة الأولى مع كل العرائس. لمّا ضاق به الناس ذرعًا، اشتكوه إلى الآلهة التي استجابت بلا تأخر، لكن بأسلوبها الخاص، حيث أخذت حفنة من الطين ورمتها في البراري فتشكل منها إنسان متوحش يدعى أنكيدو، وصار ندًا لجلجامش في القوة والجبروت، ثم جرى عراك عنيف بينهما استغرق ساعات طويلة من دون أن ينتصر أي أحد على الآخر، ليقررا إنهاء العراك بعقد صداقة، والانطلاق في مغامرات البحث عن مجد يخلّد اسمَيْهما في التاريخ. ارتبط مفهوم المجد لدى جلجامش بادئ الأمر بالأثر الطيّب،

وبالانتصار في الحروب على قوى الشر، لذلك سيبدأ رفقة أنكيدو بمقاتلة الجِنّي حارس الغابة. لكن لأن حربًا تلد أخرى، وفق قوانين الحروب دومًا، فقد اضطرتهما الحرب الأولى ضد الجِني حارس الغابة، والتي خططا لها بدقة، إلى خوض حرب ثانية غير متوقَّعة وغير مخطط لها ضد الثور السماوي. ثم انتهت الأمور إلى موت فجائي لأنكيدو بقرار من الآلهة، فحزن جلجامش حزنًا شديدًا، واحتفظ بالجثة على أمل أن تعود إليها الحياة. لكن الجثة بدأت تتعفّن، فكشفت عن وجه الموت الأكثر بشاعة، ثم أخذ جلجامش يندب حظ البشرية، وانطلق في البراري والصحاري باحثًا عن الخلاص.

من حيث التفاصيل تملك الملحمة ثراء يجعلها تخاطبنا إلى اليوم، بل لا سيما اليوم في هذا العصر الموسوم بـ«ما بعد الحداثة»، و«غروب الأوثان»، و«نزع السحر عن العالم»، و«الخيبة»، و«ما بعد الأديان». وهي تلهمنا أيضًا بخصوص أسئلتنا الكبرى اليوم حول علاقة السلطة الفاسدة بالدين، علاقة غريزة الحب ببناء الحضارة، علاقة البحث عن الأثر الطيّب بصناعة التاريخ، ثم علاقة تقبّل فكرة النهاية بالابداع الفني والقدرة على الحياة:

1 - الدرس الأول، السلطة الفاسدة تحتاج إلى استغلال الدين:

في مطلع الملحمة عبارة واضحة صريحة، يظهر من خلالها أن توظيف الدين في السياسة ملازم لمنظومات الفساد والاستبداد منذ فجر التاريخ، وأن السلطات الفاقدة للمشروعية الأخلاقية هي الأحوج إلى توظيف الخطاب الديني، وذلك لأجل تبرير ما لا يمكن تبريره بالعقل والمنطق والأخلاق. هكذا تخبرنا الملحمة بوجود من يبرر أفعال جلجامش الشنيعة، عندما كان فاسدًا مستبدًا، بعبارة تحمل بذور ما سُمّي في الغرب بنظرية الحق الإلهي، وما سُمّي في الحضارة الإسلامية بالمذهب الجبري، إذ جاءت العبارة على النحو التالي: «(وهم يقولون): لقد أراد الآلهة هذا الأمر، وقدّروه له منذ أن قطع حبل سرَّته».

2 - الدرس الثاني، بناء الحضارة يحتاج إلى غريزة الحب:

لا يتحقّق انتقال الانسان من طور الهمجية والتوحش إلى طور الحضارة والثقافة، إلا عبر تفوّق غريزة الحب والحياة والبناء، والتي يصطلح عليها فرويد باسم إيروس، على غريزة الموت والكراهية والدمار، والتي يصطلح عليها فرويد باسم ثاناتوس. ذلك التفوّق يضمنه أسلوب حياة ينمّي القدرة على الحب والبناء، عن طريق الأدب والفنون الجميلة بكل تأكيد، لكن أيضًا عبر فنون الحب الجنسي التي تهذّب الجسد وتسمو بالروح. لذلك ستتكفّل عاملة جنس بترويض أنكيدو جنسيًا لغاية تهذيبه وتحويله من وحش همجيّ إلى إنسان متحضّر، إلى أن «صار فطنًا واسع الحسّ والفهم». وبحسب منطوق الملحمة فقد «علَّمت الوحش فن المرأة». ما هو فن المرأة؟ لا تترك الملحمة أي غموض حول الإجابة: فن المرأة هو مهارة الحب. إننا لندرك بالحسّ السليم أن الاعتناء بالذات من حيث النظافة، والأناقة، واللطافة، والرشاقة، واستعمال العطر، وتشذيب الشعر، وتقليم الأظافر... وبالجملة التأنسن، كل ذلك هو العمل السرّي لغريزة الحب.

3 - الدرس الثالث، صناعة التاريخ تحتاج إلى باحثين عن المجد الذي يترك الأثر الطيّب:

ليست الشعوب هي التي يتم ذكرها كصانعة للتاريخ، بل هم الباحثون عن المجد أينما وُجِدوا، أولئك الذين يسعون إلى أن يذكرهم التاريخ بعد موتهم، وأن يُخلَّد اسمهم إلى أبعد مدى ممكن. كثيرون الذين يذكرهم التاريخ من قادة حروب، ومن طغاة أيضًا، لكن المجد يكون للذين يذكرهم التاريخ كصنّاع للحضارة، ومن خلال الأعمال التي يحاولون إنجازها وتؤثّر في حضارة وتقدّم مجتمعاتهم، والبشرية جمعاء. السعي إلى المجد يشكّل دافعًا إلى الإبداع، والاختراع، والاكتشاف، وإلى محاولة تحقيق التفوّق أو التألّق في أي مجال من المجالات العلمية أو الفنية أو الرياضية أو العمرانية. صحيح أنّ بعض فلاسفة فن العيش يعتبرون المجد بكل أشكاله وهمًا يجب التخلّص منه. مثلًا، لا يتردّد شوبنهاور في اعتبار المجد مجرّد وهم وحُمق لا يتحرّر منه سوى الحكماء (فن العيش الحكيم). غير أننا نرى أن المجد لا يكون وهْمًا وحُمقًا إلّا حين يستند إلى غرائز الهدم والموت والكراهية، بدل غرائز البناء والحياة والمحبة، وهو حمق حين يصبح هدفًا في ذاته.

إن المجد، هو الجائزة الأكبر للإبداع الإنساني الذي يؤدّي إلى نمو النوع البشري وتطوّر الحضارة الإنسانية. إنه ثمرة بقدر ما هو مطلب، فبقدر ما يكون للمجد والتكريم والاعتراف أثر مهمّ لدى المبدع، فإنه في غياب ذلك لن يسعى الإنسان إلى التفوّق على منافسه أو على مَن سبقه وسيكتفي بالسير حيثما توجد آثار نعال سابقة. وليس بهذا النحو تُصنع الحضارة.

قد يكون المجد دافعًا لمساهمة الأفراد في نمو النوع البشري، وهو كذلك حين يندرج ضمن غرائز السمو والارتقاء.

غاية رحلة جلجامش كانت البحث عن مجد يخلّد ذكره في التاريخ، ما يكشفه قوله: «وإذا ما هلكت فسأخلّد لي اسمًا، وسيقولون عني، بعد أن تولد الأجيال في ما بعد: لقد هلك جلجامش في نزاله مع خمبابا المارد». يتعلّق الأمر هنا بشكل من أشكال المجد طالما أن الانتصار على خمبابا المارد يرمز إلى الانتصار على نوع من أنواع الشر. هنا تكمن بذور

الوعي التاريخي، والذي يمثّل جانب الوعي الأكثر تعبيرًا عن دراما الشرط الإنساني، والذي تعكسه عبارة ستردّدها أشهر الملاحم القديمة والحديثة على السواء «ما سيقوله التاريخ عني». فالمجد بمعنى من معانيه اعتراف باهتمام الإنسان بما بعد الموت، إنه، مهما أنكر الساعي إلى المجد، اعتراف بتواصل الوجود بعد الموت. إن الاهتمام بما سيقوله التاريخ عنا بعد موتنا، والحرص على أن تذكرنا الأجيال القادمة بعبارات طيبة إلى أبعد مدى زمني ممكن، لهو محرك من محرّكات تطور الحضارات.

أثناء الرحلة خاض جلجامش وصديقه أنكيدو معارك بطولية، واجتازا مخاطر مهلكة، وتمكّنا من قتل الجنّي حارس الغابة، وانتصرا على الثور السماوي. لكن في منتصف الحكاية قضت الآلهة بموت رفيق جلجامش، طالما أصبحت قوتهما تضاهي الآلهة، فانتاب جلجامش حزن كبير وبكاء شديد، ورفض أن يسلّم جثة صديقه إلى القبر. وظلّ يتأمّل في الجثمان آملًا أن تعود إليه الحرارة والنبض والخفقان، مثلما تعود الخضرة إلى الأشجار، وتعود العصافير إلى الأعشاش، ويعود النهر إلى المجرى، وتعود الشمس إلى الشروق صباح

كل يوم. لكن، بعد مرور الأيام والليالي لم تعد الجثة إلى الحياة إلا في شكل ديدان مقرفة وروائح مقزّزة.

مع جلجامش سيدرك الوعي البشري معنى الموت بنحو لم يكن يدركه من قبل. فخلال آلاف السنين من حياة العشائر البدائية، كان الظنّ الغالب أن الموتى لا يذهبون بعيدًا، وأن أرواحهم تطوف بالليل، فتحرس، وترعى، وتراقب، وقد تجازي وتعاقب، وبعض الأرواح تصير أرواحًا شريرة. إجمالًا لم يكن الموت يعني الموت. لقد أدرك جلجامش الحقيقة وهو يتأمّل في جثة صديقه أنكيدو، فقال في نفسه: «سأضطجع مثله فلا أقوم إلى أبد الآبدين». تلك كانت اللحظة الفجائية والفجيعة الكبرى لوعي الإنسان بذاته الفانية، وبأن الموت طريق اللاعودة، «إلى أبد الآبدين». ذلك هو الوعي التراجيدي الذي سيجعل عمر الخيام ينشد قائلًا: «ويا ليت لنا أملًا في العودة للحياة بعد مئات ألوف السنين كما يعود العشب من قلب التراب» (رباعيات الخيام).

هام جلجامش على وجه البسيطة في الصحاري والبراري، يندب حظ الإنسان، يفتش عن معنى للغز الحياة والموت،

ويرجو فرصة للنجاة. أثناء ذلك سيجري حوارين يتلقى فيهما عزاءات لم تقنعه بادئ الأمر طالما كان سقفه عاليًا، وهي عزاءات تتّصف بمواصفات العزاء الفلسفي، من حيث الرهان على العقل والبرهان، من دون استعمال للمسكّنات والأوهام، ومن دون إنكار مبدأ الواقع.

4 - الدرس الرابع، تعلّم الحياة يحتاج إلى تقبّل فكرة النهاية:

الملحمة دعوة إلى التخلّي عن البحث عن الخلاص الذي هو إنكار للواقع، وخطر يهدد الروح بالشقاء والإحباط، مقابل ذلك يجدر بنا التركيز على العزاء بما هو إقرار بالواقع وتقبّل للطبيعة وقناعة بالممكن. يتعلّق الأمر بدرس تحتاجه الفلسفة اليوم لتتخلّى عن المطلب الخلاصي الذي عانقته إبان القرن العشرين، وتتبنّى مطلبًا عزائيًا أخذت تعانقه في القرن الحادي والعشرين. واضح أن ملحمة جلجامش تحمل بذور فلسفات العزاء، كما يتراءى في رد صاحبة الحانة على جلجامش، حين أنكرت وجود الخلاص الذي يبحث عنه، وواسته بالقول:

«وكن فرحًا مبتهجًا مساءً

وأقم الأفراح في كل يوم من أيامك

وارقص والعب مساءً ونهارًا

واجعل ثيابك نظيفة زاهية

واغسل رأسك واستحم في الماء

ودلّل الصغير الذي يمسك بيدك

وأفرِح الزوجة التي بين أحضانك

هذا هو نصيب البشرية».

يتألف العزاء الذي تقترحه صاحبة الحانة من ثلاثة عناصر أساسية: أولًا، المصالحة مع مبدأ الوجود العرضي طالما الموت قدَرٌ لا راد له. ثانيًا، القدرة على الاستمتاع بالحياة اليومية البسيطة، من خلال أساليب التغذية، والفرح، والرقصِ، واللعب، والزواج، والإنجاب، ورعاية الصغار... إلخ. ثالثًا، الاعتناء بالذات، وذلك من خلال الحرص على نظافة الجسد، وأناقة الملبس، ونحو ذلك. ما يعني أن الأمر يتعلّق بعزاء دنيوي خالص.

نفس المنطق نلاحظه في حوار جلجامش مع أوتنابشتم، الإنسان الوحيد الذي نجا من طوفان الأرض بعد أن تلقى تنبيهًا من أحد الآلهة بضرورة بناء سفينة عملاقة لكي يحمل عليها زوجته وأنواعًا من الحيوانات، وقد واساه بالقول:

هل بنينا بيتًا يقوم إلى الأبد؟

وهل ختمنا عقدًا يدوم إلى الأبد؟

وهل يقتسم الإخوة ميراثهم ليبقى إلى آخر الدهر؟

وهل تبقى البغضاء في الأرض إلى الأبد؟

وهل يرتفع النهر ويأتي بالفيضان على الدوام؟

والفراشة لا تكاد تخرج من شرنقتها فتبصر وجه الشمس حتى يحلّ أجلها

ولم يكن دوام وخلود منذ القدم

ويا ما أعظم الشبه بين النائم والميت!

ألا تبدو عليهما هيئة الموت؟

ومن ذا الذي يستطيع أن يميز بين العبد والسيد إذا وافاهما الأجل؟».

يتألّف عزاء أوتنابشتم من ثلاثة عناصر أساسية:

أولًا، ليس الموت نتاج خطة محبوكة تستهدف المرء عن قصد وبالتالي يحق له أن يشعر بالأسى والتذمّر، بل الموت تعبير عن قانون الصيرورة الذي لا يبقي ولا يذر طالما كل شيء زائل. هنا تكمن بذور المبدأ الأساسي الذي سيستمده الرواقيون من هيراقليطس باعتبار الصيرورة فنًّا للعيش. وإن كان نيتشه سيضيف إلى الصيرورة صفة البراءة، ضمن مفهوم « براءة الصيرورة»، فالغاية أن يتقبّل الإنسان الصيرورة بلا شكوى أو تذمّر، طالما أن الصيرورة وإن كانت تسحق الإنسان إلا أنها تظلّ بريئة براءة أصلية لأنها

بلا معنى، ولا تقصد أن تسبّب الأذى لأي كان، تمامًا مثل البركان الذي ينفجر من دون أن يكون قصده أن يدمر أي شيء.

ثانيًا، الموت يشبه نومًا أبديًا (ما أعظم الشبه بين النائم والميت!)، شَبَهًا سيجعله الشاعر والفيلسوف الروماني لوكريتيوس لفائدة الموت في النهاية، طالما «الموت أكثر أمانًا من النوم» (طبيعة الأشياء).

ثالثًا، الموت عنف، وألم، وقسوة، وشرّ، لا سيما في لحظات الاحتضار، لكنه عادل في النهاية طالما أنه يساوي بين البشر في الأخير، «ومن ذا الذي يستطيع أن يميّز بين العبد والسيد إذا وافاهما الأجل؟»، كما يقول لوكريتيوس، وهو التعبير الذي يمكننا أن نصادف مثله في نص روماني آخر يقول: «يولد الناس متساوين، لكنهم يتفاوتون في الحظوظ ❞ والممتلكات، ثم يعيدهم الموت إلى مربع المساواة» (عزاء سينيكا إلى ماركيا).

يتعلّق الأمر - مرة أخرى - بعزاء دنيوي خالص، يحاول نقل الموت من فكرة تثير انفعالات الأسى والحزن والتذمّر، إلى فكرة تقلّص من تلك الانفعالات التعيسة إلى أدنى مستوياتها الممكنة، بل قد تثير بدل ذلك انفعالات مبهجة من قبيل القناعة، الاكتفاء، الرضا، الاعتناء بالذات، وغير ذلك.

بسبب إلحاحه وافق أوتنابشتم أن يعطي لجلجامش شيئًا يرضيه، لكن شريطة أن يجتاز اختبارًا عسيرًا، بحيث يبقى بلا نوم ستة أيام وسبع ليال. العبرة في هذا الاختبار ما يلي: إذا لم تستطع أن تهزم النوم الذي هو «موت صغير» فكيف تريد أن تهزم الموت الذي هو «نوم كبير»؟! ورغم أن جلجامش أخفق في اختبار النوم، إلا أن أوتنابشتم بإلحاح من زوجته دلّه على مكان عشبة سحرية تعيد إليه شبابه حين يشيخ ويهرم.

نجح جلجامش في الوصول إلى تلك العشبة، والحصول عليها، لكن بينما هو يستحم في الماء البارد أثناء عودته بها لكي يستعملها معه الآخرون، إذ بحيّة تتسلل وتخطفها، ثم تختفي عن الأنظار، تاركة جلدها الذي صار بوسعها أن

تجدّده، وبذلك النحو تجدّد شبابها بنحو دائم. ولأن فرص الحياة لا تتكرّر، ولأن الحياة نفسها فرصة لا تتكرّر، فلقد أدرك جلجامش أن الخسارة نهائية. لقد خسرت البشرية فرصتها الوحيدة إذًا.

كان العلاج الذي بحث عنه جلجامش بادئ الأمر خلاصيًا، النجاة من الموت. لذلك لم يقتنع بعزاء صاحبة الحانة وعزاء أوتنابشتم إلا بعد أن ضيّع العشبة السحرية، حين سرقتها الحيّة التي ستضمن لنفسها الخلود، وتصير في متخيل الشعوب رمزًا للحياة والصحة والطب والصيدلة والشفاء. وقد عاد جلجامش بعد الخيبة إلى مدينته أوروك قانعًا مقتنعًا بقدَره كائنًا فانيًا بلا رجاء.

إذا كان شوبنهاور يجعل من المصالحة مع حالة الخيبة، باعتبارها حالة الحياة الأصلية بعد نزع الأوهام، شرطًا للعيش الحكيم (فن العيش الحكيم)، فهذا هو الشرط الذي سبق أن أكّدته تجربة جلجامش بالذات. في بداية الملحمة كان جلجامش ملكًا متسلّطًا ومكروهًا، لكنه بعد أن ضيّع العشبة السحرية وقنع بقدَره، عاد إلى مملكته الصغيرة أكثر اعتناءً

ببنائها وعمرانها، حيث قال لمرافقه الملّاح: «تمشّ فوق أسوار أوروك، وافحص قواعد أسوارها وانظر إلى آجر بنائها، وتيقن أليس من الآجر المفخور...».

يتعلّق الأمر بالقدرات الأساسية التي يحتاجها فن العيش بمنظور نيتشه «فن الاستسلام، محبّة القدر، والقدرة على الفرح».

لقد أيقن جلجامش أن لا عزاء له سوى العمران الذي يخلّد الذكر ويترك الأثر، وهو عزاء أعظم من الانتصارات في الحروب التي يخرج فيها المنتصر بخسائر غير معلنة، ويلازمه رعب ضمني ودائم من الخاسرين. وهذا هو الوجه الآخر للانتصار كما سيكشف عنه سينيكا في مسرحيته (طرواديات).

بعد أن استسلم جلجامش إلى قدَره باعتباره كائنًا فانيًا، تحوّل من ملك ظالم وعدمي وغير محبوب، إلى ملك بنّاء وعملي

ومحبوب. هذا التحوّل ليس محض مصادفة، بل يتعلّق بالمصالحة غير المشروطة مع الشرط الإنساني.

سيكسب جلجامش الرهان في النهاية، ويضمن لاسمه الخلود المنشود، لكن ليس بسبب العشبة التي ضيّعها في سياق حوادث الملحمة، ولا بسبب أسوار أوروك ومبانيها التي هوت تحت الأرض في سياق حوادث التاريخ وتقلّباته، لكن بسبب نصٍّ لا نزال بعد أربعة آلاف عام نقرَأه بكلّ لغات العالم، ولا نزال نتعلّم منه إلى يومنا هذا.

كتب سينيكا نصًّا عزائيًا إلى أديب روماني توفّي شقيقه، يوصيه فيه بالقول: «فآثار الآخرين التي شيّدت من بنى الحجر وكتل الرخام، أو شيّدت من ركام تراب قد اعتلى، لا تكفل البقاء الطويل؛ لأنها فانية لا محالة، وأما البناء التذكاري بالأدب العبقري خالد، فأغدق على أخيك واذكره واجعله يسكن فيه. فخير لك أن تحتفي به في عبقريتك الأدبية التي يُقدَّر لها أن تدوم للأبد بدل أن ترثيه بحزن لا معنى له» (عزاء إلى بوليبوس).

الأدب العبقري الجميل هو نوع البناء الذي خلَّد ذكر جلجامش إلى يومنا هذا، وسيخلّده لآلاف سنين أخرى على الأرجح، ولربما للأبد، إن كان للأبد من معنى طالما ليس الزمان بدوره سوى مفهوم من مفاهيم العقل.

ومن يدري؟

لعل بلاغة النصوص عزاءات بليغة، حين تكون النصوص بليغة كما ينبغي. ❝

❞ بلاغة العزاء في نصوص الفلسفة الرومانية

«لكل شيء إذا ما تم نقصان»

أبو البقاء الرندي

بصدد النقاش الدائر اليوم حول وظيفة الفلسفة، أستطيع أن أقدّم خلاصتين معاصرتين وأساسيتين:

1 - من وجهة نظر أولى، هناك خلاصة كتبها جيل دولوز مرارًا، وقالها عديدًا من المرات، مفادها أن «وظيفة الفلسفة هي إنتاج المفاهيم». لكن ما المفاهيم؟ بعبارة دقيقة وواضحة نقول: المفاهيم معقولات تساعد العقل على التفكير. ذلك أن العقل لا يستطيع التفكير في العالم من دون استعمال مفاهيم لغوية من قبيل مفاهيم الكون، والزمان، والمكان، والطبيعة، والوجود، والإنسان، والحضارة، والدولة، والعدالة، والأعداد، إلخ، والتي هي معقولات لا توجد إلّا في العقل، مثلها في ذلك مثل الأعداد الرياضية على سبيل المثال.

2 - من جهة ثانية، هناك خلاصة أخرى أكّدها جاك درّيدا في آخر حوار معه قبيل وفاته، وقد جاءت بصيغة تشبه الوصية الأخيرة، حين اعتبَر وظيفة الفلسفة أن تعلّمنا كيف نموت. غير أنه اعترف بأن الأوان قد فاته هو بالذات، ومن

ثم كان قصده أن يوصي الآخرين. ما معنى تعلم الموت؟ معناه أن نتعلم كيف نتقبّل الموت من حيث هو فناء مطلق بلا رجاء، وأن نتقبله أيضًا بلا مخاوف، بلا تذمر، بلا استياء، وأيضًا بلا أوهام.

ظاهريًا يبدو كأن الفلسفة المعاصرة لم تحسم الخيار بين إجابة جيل دولوز وإجابة جاك درّيدا، بحيث يبدو كأن السؤال لا يزال معلّقًا حتى إشعار آخر: هل مهمة الفلسفة أن تنتج المفاهيم باعتبارها كائنات مجرّدة، أم مهمتها أن تعزّينا باعتبارنا كائنات فانية؟

لكن، أليس بوسعنا هنا أيضًا أن نختبر مبدأ الخيار الثالث؟

مثلًا، ألا يمكننا إعمال الفكر المركَّب، بحيث نجعل من العزاء مفهومًا فلسفيًا، أو قابلًا لأن يصير مفهومًا فلسفيًا، فنكون بذلك النحو قد جمعنا بين الحسنيين: العزاء مفهومًا فلسفيًا، والعزاء تقبّلًا فلسفيًا للموت؟

هذا الرهان متاح في ما أعتقد. فقد أكد شوبنهاور ببلاغة ملفتة أن «الفيلسوف النظري يترجم الحياة إلى مفاهيم، أما الفلاسفة العمليون فيترجمون المفاهيم إلى حياة» (العالم إرادة وتصورًا). على أننا سنبرهن على وجود علاقة تركيبية بين المفاهيم والحياة بالعودة إلى أحد العصور «المنسيّة» لتاريخ الفلسفة.

بين التعريف الذي صاغه جيل دولوز (إنتاج المفاهيم)، والتعريف الذي صاغه جاك درّيدا (تقبّل فكرة الموت)، هناك رؤية تركيبية يقدّمها لنا تاريخ الفلسفة، لا سيما في الحقبتين الهلنستية والرومانية، وهي الحقبة التي تحتاج إلى إعادة استكشاف.

ميشيل أونفراي الذي - بخلاف هيجل - لا يتردّد في الإشادة بالفلسفة الرومانية، كتب يقول: «بوسعنا التأكيد أن الفلسفة الرومانية بأسرها عبارة عن عزاء واسع ضد الأسى والألم، المعاناة والشقاء، الحزن والإفلاس، المرض والموت، المنفى

والشيخوخة، المصيبة والعزلة، الرعب والكآبة، الفقدان والإحباط» (الحكمة).

على أن العزاء هنا وظيفة حياتية ومفهوم أيضًا، بل هو من أهم المفاهيم المنسية في تاريخ الفلسفة، إلى درجة أنه يحتاج إلى إعادة بناء، كما سنحاول أن نبرهن.

لا بأس أن نعيد التذكير بالاستنتاج، وبعد ذلك نبني برهاننا رويدًا رويدًا:

لقد نجحت الفلسفة القديمة في إنتاج مفهوم فلسفي سرعان ما سيمثّل محور الاشتغال الفلسفي لا سيما إبان العصر الروماني، وبنحو يتماشى بالتمام مع وظيفة الفلسفة لدى دولوز والتي هي إنتاج المفاهيم، وكذلك وظيفتها لدى درّيدا والتي هي تقبّل فكرة الموت.

لقد أوضحنا بما يكفي أننا نتحدّث عن مفهوم العزاء بمعناه الفلسفي، حيث يتعلّق الأمر بخطاب برهاني يتوجّه إلى عقل الإنسان، بل يتوجّه إلى عقل كل إنسان من حيث هو كائن عاقل، بصرف النظر عن انتمائه، وهويته، ودينه، ولغته، وسائر خصوصياته، وبذلك النحو توفّرت في مفهوم العزاء شروط التأسيس الفلسفي.

ما هي خصائص الخطاب العزائي في الفلسفة الرومانية؟

أولًا، هو خطاب يستلهم رؤيته الأساسية من تصور أفلاطون للأفكار، وتصوّر أرسطو للأخلاق، وتعاليم المدرستين الأبيقورية والرواقية.

ثانيًا، هو خطاب يجمع بين روح العقلانية الحوارية اليونانية وروح البلاغة الخطابية الرومانية.

ثالثًا، هو خطاب لا يستغل ظروف العزاء لأجل تأجيج ما يسميه سبينوزا بالانفعالات الحزينة، أو ما يسميه نيتشه بغرائز الانحطاط، لكنه يحاول دفع الأحزان من دون تعطيل عقل الإنسان، بل يعتبر إعمال العقل شرطًا حيويًا لدفع الأحزان عن الإنسان.

إجمالًا، تتّخذ معظم المؤلفات الفلسفية للعصر الروماني طابعًا عزائيًا من حيث المضامين، ضمنها مثلًا ملحمة لوكريتيوس (في طبيعة الأشياء)، وتأملات أوريليوس (التأملات)، وعزاء بوثيئوس (عزاء الفلسفة)، إلى درجة أن الفلسفة الرومانية قد تبدو خطابًا عزائيًا بالفعل كما يؤكّد ميشيل أونفراي (الحكمة). فوق ذلك كلّه، كتب عديد من الفلاسفة الرومانيين رسائل في العزاء، معظمها تعرَّض للضياع، وهي عمومًا أدبيات لا تشبه أدبيات الرثاء في الحضارة العربية الإسلامية، طالما هدفها لم يكن إطالة البكاء، بل دفع الأحزان واستعادة إرادة الحياة. من أمثلة رسائل العزاء في الفلسفة الرومانية، والتي نجت من الضياع، بوسعنا أن نذكر ما يلي: عزاء سيرفيوس إلى شيشرون؛ عزاء سينيكا إلى ماركيا؛ عزاء سينيكا إلى هيلفيا؛ عزاء سينيكا إلى بوليبوس؛ عزاء بلوتارخس إلى زوجته؛ واللائحة

طويلة. على أن هناك أيضًا كتابًا شبه مفقود لشيشرون عنوانه (حول العزاء).

ليس من المبالغة في شيء اعتبار العزاء محور الفلسفة الرومانية، وهو التقليد الذي حاول أن يسايره بعض فلاسفة العصر الوسيط، مثل ما فعله الكندي في رسالته (في دفع الأحزان)، وما فعله أبو بكر الرازي في بعض فصول كتابه (الطب الروحاني)، وصولًا إلى ما فعله مونتاين في بداية عصر النهضة في بعض مقالاته ضمن (المقالات). وإن كان هذا التقليد قد اختفى خلال العصر الحديث، فإنه يعاود الظهور في الآونة الأخيرة، لا سيما وقد بدأت رياح العلمنة تجتاح مجالات الجنائز والحداد أيضًا. وهي صيرورة جارية في الأعماق رغم مظاهر التطرّف الاحتجاجي في مستوى السطح.

إذا كانت الفلسفة خطابًا برهانيًا يراهن على إقناع العقل باعتماد الدليل الحسّي والاستدلال العقلي، في شتى المجالات وكل الظروف، وحتى في أشد الظروف قساوة وشقاء، فبوسعنا أن نتساءل، هل ثمة خطاب فلسفي يمكن استعماله في

بيت العزاء؟ من الخطأ الاعتقاد بأن الإجابة هي لا النافية. رغم ذلك يظلّ هذا الخطأ شائعًا لدى الكثيرين من دارسي الفلسفة لأسباب تتعلّق بمناهج التدريس. إلا أن الفلسفة الرومانية، والتي تعرّضت لكثير من التهميش من طرف التاريخ الرسمي والأكاديمي للفلسفة، تقدّم لنا خطابًا فلسفيًا يقوم بمهمة العزاء باستعمال بعض الأسلحة البلاغية على المنوال التالي:

أولًا، بلاغة الكتابة: إذا كان الخطاب الشفوي أكثر قدرة على تهييج الانفعالات التعيسة مثل الغضب والحزن والكراهية والذنب، وهو ما يفسّر ميل الكهّان إلى الخطاب الشفوي، فإن الخطاب الكتابي - خلاف ذلك - يبقى الأنسب لأجل تهذيب الأهواء والحدّ من سطوة الانفعالات التعيسة. لذلك كان الانتقال من العصر الشفوي إلى العصر الكتابي انتصارًا للأدب بمعنييه السلوكي والإبداعي.

ثانيًا، بلاغة القصّة: حين يصير الشخص الحزين عاجزًا عن التفكير، فضلًا عن القراءة، فإنه لا يفقد القدرة على قراءة القصص التي تحكي عن تجارب أشخاص عاشوا مآسي

مشابهة. لماذا؟ لأن الإنسان حين يفقد السيطرة على نفسه يحتاج إلى نماذج ملهمة لأجل الاقتداء والاهتداء. هذا الوضع يدركه سينيكا حين يؤكّد أن مناهج العزاء تختلف باختلاف الأشخاص؛ فـ«هناك من يقنعه العقل، وهناك من يحتاج إلى أسماء كبيرة يقتدي بها، وهناك من يحتاج إلى سلطات آمرة» (عزاء إلى ماركيا). لذلك يستعمل سينيكا في عزاءاته جملة من القصص التي تقدّم نماذج تصلح للاقتداء والاهتداء.

ثالثًا، بلاغة البرهان: مهما اشتدّ الحزن يظلّ هناك قدر من الحسّ العقلاني الذي يجعل المُعزّى يتوجس - ولو ضمنيًا أو لا شعوريًا - من كل خطاب لا يحترم المعقولية والانسجام. لذلك تحرص رسائل العزاء الفلسفي على مراعاة قواعد الاستدلال التي يقبلها العقل السليم في كل أحواله.

رابعًا، بلاغة الإيحاء: ذلك أن الصيغ الطلبية بالأمر أو النهي، أو توجيه النصح، تكون مثل المياه الضحلة التي بدل أن تطفئ النار تزيدها اشتعالًا. لذلك، بدل استعمال عبارات مثل «كن قويًا»، أو «لا تحزن»، أو «كن من الصابرين»، تستعمل رسائل العزاء الفلسفي بلاغة الإيحاء، من خلال

عبارات من قبيل « أعرف أنك تدركين هذا» (عزاء فلوطرخس إلى زوجته)؛ « أعرف أنكِ معافاة من الجبن والضعف» (عزاء سينيكا إلى مارسيا)؛ « عقلك تحت المراقبة، وليس بمقدورك أن تقوم بشيء لا يليق بهدوئك لأنك تربّيت بسموّ، ولأنك إنسان متعلّم، وعلّمت الكثيرين، من دون أن يندم أحد من الناس على إعجابه بك» (عزاء إلى بوليبوس)؛ « لا تنسَ أنك شيشرون» (عزاء سرفيوس لشيشرون حين فقد ابنته)... إلخ.

كما هو واضح، يتعلّق الأمر أيضًا بأسلوب التذكير، الذي يذكّرنا بدورنا بالمنهج الذي كان يستعمله سقراط في محاوراته.

يعتبر سقراط أن وظيفته هي تذكير الناس بما نسوه؛ فـ«المعرفة تذكّر والجهل نسيان»، كما كان يقول على لسانه أفلاطون. ولقد اعتمد خطاب العزاء في الفلسفة الرومانية على قواعد استدلال مستمدّة من الأطروحة الأساسية لسقراط وأفلاطون، ونبسطها وفق التسلسل التالي:

- قاعدة أن معرفة الداء نصف الدواء. ذلك أن فكرتنا حول الشيء أشدّ أثرًا على الذات من الشيء ذاته. وبصدد مسألة العزاء فلا يحزننا ما يحدث بقدر ما يحزننا تصوّرنا لما يحدث. - قاعدة أن المعرفة شك في المسلمات. ذلك أن المسلمات الراسخة في الأذهان تمثّل عائقًا أمام إمكانية المعرفة. وبخصوص مسألة العزاء فإن الحكم بأن ما حدث هو أمر محزن، حكم يستند إلى مسلّمات قابلة للتشكيك.

- قاعدة أن المعرفة تذكير بما تم نسيانه. ذلك أن العقل ليس صفحة بيضاء، لكنه يحمل خبرات النوع البشري برمَّته. وليس الجهل أحيانًا سوى نسيان لبعض الخبرات الأساسية التي تعلّمها الإنسان من الطبيعة. أما بصدد مسألة العزاء فإن الخروج من الحزن قدرة ذاتية معرّضة للفقدان، وخبرة طبيعية معرضة للنسيان.

هكذا بوسعنا أن نبسط القول في النسيانات الأساسية التي يعمل العزاء الفلسفي على استذكارها لأجل الحد من الحزن، وأملًا في التخفيف من شدته والتقليص من مدّته:

أولًا، يشتدّ الحزن ويطول لأننا لا نتوقّع المصائب:

لذلك يعمل خطاب العزاء الفلسفي على استذكار أن كل ما يحدث في الواقع هو في حكم المتوقَّع، ولا يفعل الواقع شيئًا آخر سوى تذكيرنا بما كان متوقعًا، وقد يكون تذكيره قاسيًا حين نغفل عن التوقعات. لذلك، ضمن التمارين الوقائية، يجب علينا أن نتوقع يوميًا أسوأ المآسي التي يمكن أن تحل بنا ويمكننا أن نتخيلها، طالما أن «الضربات المتوقّعة عن بُعد تأتي أقل حدة»، كما يقول سينيكا في عزائه إلى ماركيا.

ثانيًا، يشتدّ الحزن ويطول لأننا ننسى طبيعتنا:

يعمل خطاب العزاء الفلسفي على استذكار أن الحزن الطويل مجرد انحراف عن الطبيعة التي لا تزال تحافظ عليها الحيوانات، ومنها يجب أن نتعلّم مجدّدًا. على نفس المنوال يقوم سينيكا بتذكير مارسيا التي مات ابنها وظلّت حزينة عليه

مُدةَ عامين كاملين، بالطبيعة المنسية، فيقول لها: «إن العصفور الذي يطوف حول عشّه المخرَّب، مطلقًا صراخًا مروعًا، سرعان ما يستعيد سكينته فيواصل طيرانه الاعتيادي. فلا يوجد حيوان يأسف على صغاره زمنًا طويلًا، لكن وحده الإنسان يحبّ أن يغذي ألمه» (عزاء سينيكا إلى ماركيا).

ثالثًا، يشتدّ الحزن ويطول لأننا ننسى أننا سننسى:

يعمل خطاب العزاء الفلسفي على استذكار أن الإنسان لا يطيل حزنه إلا حين يقوم بنوع من التثبيت، فينسى أنه سينسى، ولا يدع الزمن ينساب من تلقاء نفسه لكي يحمل معه الأحزان كما تحمل رياح الخريف الأوراق الذابلة. في عزائه يقول سينيكا لماركيا: «هذا الألم سينزعه منك الزمن قطعة قطعة، وسيفقد حدّته في كل مرة تفعلين فيها شيئًا آخر غير التمسك بالألم» (عزاء سينيكا إلى ماركيا).

رابعًا، نغرق في الحزن لأننا نظنّه وفاءً للفقيد:

يعمل خطاب العزاء الفلسفي على استذكار أن الإنسان لا يطيل الحزن إلّا لأنه يتوهّم بأن الحزن وفاء للفقيد، لذلك يقوم العزاء الفلسفي بالتذكير بأن الحزن ينتهي إلى نوع من الكراهية السرّية لكل الذكريات المرتبطة بالفقيد. صحيح أن «الطبيعة تطلب منا بعض الحزن، ولكن تتزيَّد فيه أنفسنا بفخر فارغ» (عزاء إلى بوليبوس). ما الدافع إلى التزيد؟ لماذا تميل بعض الأنفس إلى إطالة الحزن على الفقد والتزيّد فيه؟ ليس الدافع هو الحب بكل تأكيد؛ فالحب لا يفعل مثل ذلك. إنه دافع من نوع آخر. يتعلّق الأمر بالتأثير السرّي للشعور بذنب غائر نحو الفقيد الذي قد يكون أبًا أو أمًا، ابنًا أو بنتًا، أخًا أو أختًا، زوجًا أو زوجةً، إلخ. الشعور بالذنب هو نوع من الكراهية غير المعلنة. وهو ما يفسر أيضًا ملاحظة فلوطرخس بصدد أن الحزن الشديد سرعان ما ينتهي إلى تنكّر لا شعوري لكل ذكريات الفقيد (عزاء فلوطرخس إلى زوجته). لماذا؟ «لأنه من الطبيعي أن يكره العقل أي شيء يرجعه إلى الحزن» (عزاء إلى بوليبوس). لذلك يقوم فلوطرخس بتذكير زوجته في عزائه لها بحكاية امرأة طال حدادها على ابنها إلى درجة أنها في الأخير لم تعد قادرة على

الكلام عنه، ولا راغبة في سماع الكلام عنه (عزاء فلوطرخس إلى زوجته).

خامسًا، يشتدّ الحزن ويطول لأننا ننسى أن الموت راحة أبدية:

يعمل خطاب العزاء الفلسفي على استذكار أن الإنسان لا يطيل الحزن على أمواته إلّا لأنّه يتوهّم أنهم ليسوا بخير. لكن الحقيقة المنسية أن الموت كيفما كانت قساوته التي لا يمكن إنكارها، فهو وفق تذكير سينيكا، راحة من المخاوف والآلام والهموم، وهو حرية من عبودية الآخرين، وعبودية الانفعالات، وهو تذكير بالمساواة التامّة بين البشر، وبأن الشيء الأكثر سوءًا فيه هو فكرتنا حوله، لا سيما حين تستند إلى عديد من الخرافات حول الأخرويات (عزاء" إلى ماركيا). إن أبلغ عزاء لنا في عزيز يموت أن نعتبره قد «نجا من كل مساوئ الحياة، وهو يستعيد الحالة التي كان عليها قبل أن يولد، وهي التحرّر من كل شر، ولا يخشى شيئًا ولا يرغب في شيء... ولا يعذبه الغضب ولا يصيبه المرض ولا تساوره الشكوك، ولن يلاحقه الحسد الذي يعادي نجاحات

الآخرين، ولن يزعجه الخوف، ولن يزعزعه تقلّب الحظ» (عزاء إلى بوليبوس). وهذا ما ينسجم مع عبارة الشاعر العربي أبي العلاء المعري حين أنشد يقول: «ضجعة الموت رقدة يستريح الجسم فيها والعيش مثل السهاد».

يمكننا أن نستخلصٍ من (عزاء سينيكا إلى بوليبوس) استدلالًا عزائيًا متسلسلًا على النحو التالي:

أن نحزن على ميت معناه أن نحزن على من لا يحزن. أن نتألم على ميت معناه أن نتألم على من لا يتألم. أن نبكي على ميت معناه أننا إما نبكي على إنسان يشعر بالهناء، وسيكون البكاء عليه من باب الحسد، أو أننا نبكي على إنسان لا يشعر بأي شيء؛ لأنه غير موجود أساسًا، وسيكون البكاء عليه بالتالي من باب العبث والجنون (رسالة إلى بوليبوس).

بهذا المعنى يجدر بنا أن ننظر إلى موتانا باعتبارهم مجرّد «غائبين»، وأننا سنلحقٍ بهم إلى حيث نغيب بدورنا (عزاء سينيكا إلى ماركيا). فعلًا هناك ذكريات جميلة وأوقات مبهجة

يتم تذكّرها بعد الفقد، ولا يمكن استرجاعها خارج الأذهان، لكن لا يوجد سبب معقول بحسب فلوطرخس في عزائه إلى زوجته، يسمح للإنسان بأن يستنتج من الفرح الذي لم يدم طويلًا حزنًا يدوم طويلًا. «إن خيرًا قصيرًا لا يمكننا أن نعتبره شرًا كبيرًا» (عزاء فلوطرخس إلى زوجته)، أو هكذا يُفترض. على ذات المنوال نقول: ليس معقولًا أن نعتبر خيرًا عابرًا شرًا دائمًا. وهذا خير عزاء لنا في فقدائنا، وفي كل المفقودين.

عادةً ما يكون الفرح مؤقتًا. وبالحس السليم يجب أن يدفعنا تذكّر الفرح إلى الشعور بالفرح. لكننا حين نستنتج من الفرح المؤقت حزنًا دائمًا فمعناه أن هناك خطأً في المعادلة، بل لعله أكبر من مجرد خطأ في الحساب، لعله خلل وراثي أيضًا.

يجب أن يبعث تذكر الفرح على الشعور بالفرح. هذا هو الوضع الطبيعي طالما «ذاكرة الملذات أطول دوامًا وأكثر وثوقًا من وجودها» (عزاء إلى بوليبوس). إذا كان الماضي حين يمضي وينقضي يصير فكرة في الذهن، فإن الماضي المبهج يجب أن يصير فكرة مبهجة في الذهن، هذا ما يقوله

الحسّ السليم. غير أن الأمر يتعلّق أيضًا بإحدى قدراتنا المنسيّة. هنا يكون لمفهوم العزاء في الفلسفة الرومانية وظيفة استذكارية، تتدرج تحديدًا ضمن قاعدة أن فهم الأشياء، فهم الظواهر، فهم المشاعر، وبالجملة التطلّع إلى المعرفة والحكمة، هو أصدق عزاء للإنسان. ❝

❞ الخيبة والعزاء في ملحمة لوكريتيوس

«عش ليومك لا لحلمك»

محمود درويش

لم يترك لنا الفيلسوف والشاعر الروماني لوكريتيوس خلال حياته القصيرة سوى كتاب واحد من دون أن يتسنّى له إتمامه ومراجعته، ربما يصدق عليه حكم إحدى المرثيات العربية «لكل شيء إذا ما تم نقصان»، إلا أنه يوشك أن يكون

«الكتاب الذي فيه كل شيء»، بعنوان يدل عليه (في طبيعة الأشياء)، لكن لا يجب التعامل معه باعتباره إنجازًا مكتملًا في معرفة الأشياء، بل باعتباره وعدًا بقابلية الأشياء للمعرفة، ما يجعله مشروعًا مفتوحًا في كل أحواله. إن قابلية الأشياء - كل الأشياء - للمعرفة، لهي المبدأ المفضي في النهاية إلى ما يسميه ماكس فيبر، ومارسيل غوشيه، بـ«نزع السحر عن العالم»، لذلك تتردّد في متن الكتاب عبارة تقول: «ليس هناك ما يدعو إلى الدهشة» (في طبيعة الأشياء).

الكتاب قصيدة طويلة كتبها لوكريتيوس باللغة اللاتينية التي اشتكى من قصورها مقارنة باللغة اليونانية، ولعله نقصان من نوع آخر، إلا أنه تضمّن المبادئ الأساسية لمعظم المعارف والعلوم والفنون، وجاء متحرّرًا من التصوّرات السحرية التي استبدت بالعالم القديم، عالم الخَلق، والمشيئة، والغاية، والجوهر، والمعجزات، والأرواح، والحساب، ومركز العالم، وأسفل العالم، وعالم ما فوق وما وراء العالم... إلخ. وهي التصوّرات التي لم يفلت منها أرسطو بجلال قدره، والذي لا غرابة في أن توظفه الكنيسة لحسابها خلال العصر الوسيط، ولم تشفع له يونانيته.

أما عن الآلهة، رغم اعتراف لوكريتيوس بوجودها المبدئي، إلّا أنها على منوال تصوّر أبيقور، لا تتدخّل في حياة البشر، ولا تنفعل بسبب أفعالهم، بل تتمتّع بالسكينة الأبدية التي تليق بمقامها. وهو التصوّر الذي سيتبنّاه كبار عقول العصر الحديث مثل سبينوزا، وأينشتاين، بل هو تصور جميع الربوبيين إجمالًا.

يُقال: «معرفة الأشياء خير من جهلها»، غير أن المسألة لا تتعلّق بتفضيل المعرفة على الجهل؛ لأن المسألة - كل المسألة - أن معرفة الأشياء مصدر كل خير، وجهلها منبع كل الشرور. معرفة الإنسان بالأشياء تحرّره من الخوف منها، الذي هو منبع الخرافات والرذائل. إننا لا نخاف، ولا نتوجّس، ولا نكره إلا ما نجهل طبيعته. لذلك كان سقراط بليغًا حين اعتبر المعرفة مصدر كل الفضائل، والجهل مصدر كل الرذائل.

يُقال أيضًا، بعد أفلاطون - الذي طرد الشعراء - ابتعدت الفلسفة عن الشعر، ولم يعد الفلاسفة يكتبون بلغة الشعر كما

كان الأمر مع بارمنيدس، الذي هو أول فيلسوف يصوغ فلسفته في شكل قصيدة شعرية عنونها بـ(في الطبيعة). غير أن مثل هذا الادعاء لا يخلو من تسرّع لأن كثيرًا من الفلاسفة الرومانيين شعراء، وكثيرًا من النصوص الفلسفية الرّومانية كتبت على نمط القصيدة الشعرية، فضلًا عن أنّ أفلاطون نفسه قد استوعبته الأدبيات الرومانية شعريًا، على منوال ملحمة (في طبيعة الأشياء) للوكريتيوس، وكتاب (عزاء الفلسفة) لبوثيئوس. فضلًا عن ذلك كلّه فإن شوبنهاور الذي لا يخفي منطلقاته الأفلاطونية، لا يخفي تمجيده للشعر كذلك.

ثمة ادعاء آخر بأن الشعر نقيض العلم، وهو ادعاء سيقوضه فيلسوف العلوم الشهير غاستون باشلار، بعد أن أضفى على عديد من الظواهر العلمية نفحة شعرية، كما هو واضح في بعض عناوينه مثل (شعرية الفضاء)، (شذرات من شعرية النار)، (شاعرية أحلام اليقظة)... إلخ. غير أن ادعاء وجود تعارض جذري بين العلم والشعر لا يفسّر لنا كيف أمكن لشعرية لوكريتيوس أن تساعده في التوصل إلى حقائق علمية تنسب إلى العلم الحديث. لا نقصد مجرد أفكار نظرية من قبيل لا تناهي الكون، ولا محدودية كمية المادة فيه، ولا محدودية عدد الأكوان، وأن «جوهر» الأشياء لا يخفي أي

لغز أو سرّ، بل تحدّده الذرات والجزيئات من حيث عددها، تنظيمها، نوعها، كتلتها، سرعتها، درجة تكاثفها، ونحو ذلك من الفرضيات العلمية، بل نقصد أيضًا قانون جاليليو بصدد أن جميع الأجسام تسقط في الفراغ بسرعة متساوية، حيث يقول لوكريتيوس: «لا تستطيع طبيعة الهواء الرقيقة أن تعوق كل شيء بقدر مساوٍ، بل تتيح غلبة الأشياء الأثقل. خلاف ذلك فإن الخلاء الفارغ لا يمنح أي مساندة لأي شيء في أي مكان أو زمان، لذا تتحرّك كل الأشياء في سيرها إلى الأسفل بسرعة متساوية، مع أن أوزانها غير متساوية» (في طبيعة الأشياء).

إن كان هناك شخص ولد قبل عصره بزمن طويل فهو لوكريتيوس. لا نبالغ حين نعتبر ملحمته أقدم محاولة لـ«نزع السحر عن العالم». يتعلّق الأمر بمحاولة سابقة لأوانها لأنها تبلورت ضمن عالم سحري قديم، أطالت المسيحية الغربية من أمده. لقد نجحت ملحمة لوكريتيوس في التحرّر من عالم الكوسموس الخاضع لروح كونية تضبط حركات الذرات والجزيئات كما كان اعتقاد أنكساجوراس، أو تمنحه الغاية والمعنى كما كان يظنّ أرسطو، أو تمنحه التدبير المحكم وفق تصور الرواقيين، بل هو عالم إبيقوري معرَّض للمصادفات

التي تحكم الذرات السابحة في الفضاء اللامتناهي منذ الأزل، ما يعني أنه بلا غاية، بلا عناية، بلا معجزات، بلا كرامات، وبلا أسرار أيضًا.

تبدأ الملحمة بمناجاة فينوس، ربة الحب والجمال، بأن تمنح للقصيدة الخلود المنشود (في طبيعة الأشياء). وهو تقليد دأب عليه كثيرون من الشعراء الرومان. مثلًا، يفتتح الشاعر الروماني أفيديوس أحد دواوينه بطلب العون من فينوس حتى لا تسقط قصيدته في النسيان (فن العشق). المنسيون هم الموتى الحقيقيون، قالها الروائي الأمريكي إيرفين يالوم على لسان بريوير (عندما بكى نيتشه).

طالما يتعلّق الأمر بربة الحب والجمال، لم يشأ لوكريتيوس أن يفوّت فرصة أن يطلب منها أعز ما يُطلب، أن تمنح السلام للرومان، وتخلّصهم من العنف والحروب. لأجل ذلك يقترح عليها خطة محكمة، بموجبها تخطف قلب إله الحرب مارس، وفي غمرة نشوة الحب تهمس في أذنه لتقنعه بأن يمنح السلام للرومان. يقول: «إن مارس شديد البأس هو الذي يتحكّم في أعمال الحرب الهمجية، هو الذي يضع نفسه دومًا

بين أحضانك كلّما قهره جرح الحب الذي لا يندمل، هو الذي يلفّ رقبته الجميلة ويحدِّق فيك وهو فاغر فاه، يملأ عينيه المتلهّفتين بحبك أيتها الربة، وتتعلّق أنفاسه بشفتيك، وبينما هو يستلقي أيتها الربة فوق جسدك المقدس، وتلفّين جسدك نحوه، اغمريه من ثغرك بكلماتك العذبة، واسأليه عندئذ، أيتها المجيدة، السلام الآمن لأحبابك الرومان» (في طبيعة الأشياء).

لا تريد الملحمة أن تترك لبسًا في مسألة علاقة الإنسان بالآلهة، لذلك تعيد تذكيرنا بالتصور الإبيقوري للآلهة التي تتمتّع بحياة خالدة «وبأقصى درجات السكينة، فهي بعيدة كل البعد عن شؤوننا؛ لا يصيبها الألم، ولا تتعرّض للخطر، فهي قوية بقدراتها الذاتية، ولا تحتاج إلينا في شيء على الإطلاق، فلا تُسترضى بصلوات ولا يعتريها الغضب» (في طبيعة الأشياء).

لا تحيد صلاة لوكريتيوس لربّة الحب والجمال عما يمكنني أن أصطلح عليه باسم الروحانيات الجمالية، ولعلها تذكّرنا أيضًا بفرضية الفيلسوف المعاصر آلان باديو، بشأن حاجتنا

اليوم إلى «إله الشعراء» (بحث مقتضب حول أنطولوجيا انتقالية).

بعد مناجاة ربة الحب والجمال، تقوم الملحمة بتعظيم إبيقور، بحيث تقدّمه على النحو التالي: «في البداية تجاسر رجل إغريقي بأن رفع عينيه البشريتين في وجه المعتقدات، وكان أول إنسان يقف في مواجهتها، لم تثنه عن موقفه قصص الآلهة والصواعق والسماء بهزيم رعدها ذي الوعيد، بل إن ذلك قد أثار - إلى حدٍّ بعيدٍ - شجاعة عقله القوية، لدرجة أنه صار أول إنسان يرغب في تحطيم الأقفال محكمة الإغلاق لأبواب الطبيعة». من هنا نرى انتقادًا حادًّا للمعتقدات الدينية السائدة، حيث «استطاعت المعتقدات البالية أن تقنع الناس بارتكاب شرور كثيرة... وذلك بسبب الخوف من العقوبات الأبدية بعد الموت» (في طبيعة الأشياء).

بعد توضيح الموقف من الآلهة، والأديان، والمذهب الإبيقوري، وإبيقور، تسعى الملحمة إلى فهم طبيعة الأشياء بأدوات العقل البرهاني.

في تصوّره الإجمالي للكون، ينطلق لوكريتيوس من مبدأ يوناني بسيط يرى أن لا شيء يأتي من لا شيء، ولا شيء ينتهي إلى لا شيء. وهو المبدأ الذي صاغه بارمنيدس بعبارة بسيطة تقول: « الوجود يوجد واللاوجود لا يوجد» (في الطبيعة). بحسب لوكريتيوس فإن الكون لا متناهٍ في المكان والزمان، وإن المواد الأصلية لِتَشكّل وإعادة تَشكّل كل الأشياء لهي الذرّات، سواء تعلّق الأمر بالأجسام الصلبة مثل الجبال والصخور والكواكب، أم تعلّق الأمر بالأجسام السائلة مثل البحار والأنهار والأمطار، أم تعلّق الأمر بالأجسام الغازية مثل الهواء والرياح والنار، أم تعلّق بسائر الظواهر الفيزيائية مثل الصوت والحرارة والضوء واللون وكل ما ندركه أو نحسّ به.

تتشكّل الأشياء ويعاد تشكّلها من خلال حركة الذرات اللامتناهية في فراغ الكون اللامتناهي، وهي لأجل ذلك تحتاج إلى فراغ يسمح لها بالحركة، وتحتاج إلى كون لا متناهٍ بلا قعر ولا مركز حتى يتسنّى لها أن تتحرّك في كل الاتجاهات، بل تحتاج إلى أكوان لا معدودة داخل عالم لا محدود؛ فلو كان الكون واحدًا ومتناهيًا لانتهت الذرّات إلى

التكدّس في اتجاه واحدٍ، إما نحو القعر أو المركز. فضلًا عن ذلك فإن عدد الذرّات لا محدود بالضرورة؛ لأنه لو كان عددها محدودًا لتلاشت في الفراغ اللامتناهي، ولن يكون بوسعها أن تؤلف أي شيء من الأشياء (في طبيعة الأشياء).

كما تحتاج الذرّات أيضًا لأن تكون مختلفة من حيث الشكل والحجم والوزن حتى تحقّق التنوّع في تشكّل الأشياء، وتحقّق التنوّع في الحركة والسرعة والاتجاه أثناء التجاذب أو التباعد، وكما تقول الملحمة: «على أن الذرّات بالمثل، بما أنها وُجدت بفعل الطبيعة وليست صنعة يد معيّنة وفق نموذج ثابت، فإن هناك اختلافات محدّدة بينها في الشكل». بعد شرح مستفيض لكيفية تشكّل الأشياء من حيث الكتلة، والحجم، واللون، والحرارة، والصوت، والرائحة، وما إلى ذلك، تعرِّج الملحمة على مسألة بالغة الأهمية بالنسبة للفلسفة إبان العصر الهلنستي والروماني، مسألة الخوف من الموت. حيث تكمن المعضلة في أنه « غالبًا ما يبلغ الخوف من الموت حدًّا تسيطر فيه على البشر كراهية الحياة» (في طبيعة الأشياء).

في العصر الحديث سيضع كانط خلود الروح ضمن مسلّمات العقل الأخلاقي، إلا أنه نسي أمرًا بالغ الأهمية: غالبًا ما تنتهي المعتقدات الشائعة حول مصير الروح بعد الموت إلى تكريس الخوف من الموت، والذي هو منبع الرذائل الأخلاقية. إن الأشخاص الذين يخافون من الموت هم الأكثر استعدادًا لاقتراف أسوأ الجرائم والحماقات. لذلك يكون منطلق بناء الفضيلة الأخلاقية هو تحرير الإنسان من المخاوف التي يتم تسليطها عليه لغاية السيطرة عليه، وضمنها الخوف من الموت. ولن يكون هذا الأمر ممكنًا إلا عبر تقويض المعتقدات الشائعة حول فتن ومحن ما بعد الممات.

لأجل هذا التقويض يعتبر لوكريتيوس أن الروح تتلاشى في الأخير، وحجته في ذلك، «لو كانت طبيعة الروح خالدة وكان بمقدورها الإحساس بعد انفصالها عن أجسادنا، لكان علينا، كما أعتقد، أن نزعم أنها مزوَّدة بالحواس الخمس». وهذا محال في رأيه. والنتيجة كما يرى، أن «الموت لا يمثّل شيئًا لنا، ولا يقلقنا على الإطلاق، حيث إن مادة الروح فانية؛ وكما أننا لم نشعر بالقلق قبل مولدنا على ما جرى في الزمن الغابر

(...) هكذا أيضًا عندما سينتهي وجودنا» (في طبيعة الأشياء).

لا يكتفي لوكريتيوس بتفسير ظاهرة الموت باعتبارها تحلّلًا طبيعيًا للحياة، بل يسعى إلى تفسير ظاهرة الخوف من الموت باعتبارها وهمًا يجب التحرّر منه، فيقول: «عندما ترى إنسانًا مستاءً من مشهد موته فكن واثقًا من أن خوفًا عميقًا يقطن في قلبه - رغم إنكاره - من أن يكون قادرًا على الشعور بحاله ميتًا؛ لأنه لا يستطيع أن يفرّق بين ذاته حيًّا وبين ذاته ميتًا» (ملحمة لوكريتيوس).

لغاية تحرير الإنسان من مخاوفه، تشرح الملحمة الظواهر التي تتّخذ تفسيراتها طابعًا سحريًا يزيد من حدة الخوف والفزع، فتحاول تفسير الصور والأصوات والروائح والأذواق، ومن ثم عمل الحواس، ثم تنزع الطابع السحري عن النوم والحلم والحب، فتفسّر ذلك كله تفسيرًا مادّيًا متعلّقًا بالمادة والحركة.

على المنوال نفسه، تواصل الملحمة تقويض الرؤية السحرية لسائر الظواهر والأشياء التي تلقي الرعب في النفوس، من قبيل الرعد، البرق، الزلازل، وصولًا إلى الأوبئة الفتاكة التي كان بوسعها في تلك الأزمنة أن تحوِّل مدنًا بأكملها إلى مستودعات مفتوحة للجثث المتعفّنة، وأجساد المحتضرين والمفجوعين. هكذا تحاول الملحمة أن تحرّر تلك الظواهر من كل تفسير سحري أو غائي أو ما ورائي.

كان مشهد النهاية مفجعًا مثلما هي الحياة في بعض النهايات، مشهد الطاعون الذي يسحق آلاف الناس بلا شفقة، ضمن مشهد يذكّرنا برواية (الطاعون) لألبير كامو. لكن في مثل تلك اللحظات، لحظات الهلاك الجماعي، حيث يزدهر الكهّان وتمتلئ المعابد بالمرعوبين والمكلومين، تصرّ الملحمة على عدم توجيه الأنظار نحو أي خلاص أو نجاة، وعند عتبة الخيبة تنتهي الملحمة من دون أن تكتمل.

هل معنى ذلك أن الشقاء هو آخر الكلام عند لوكريتيوس؟

بالنسبة لشاعر إبيقوري لا يكفّ عن تمجيد إبيقور، لن يكون الشقاء هو آخر الكلام. لقد أضفى لوكريتيوس على الإبيقورية طابعًا دراميًا بالفعل، غير أن هناك مسألة بالغة الأهمية: تبرير الشر باعتباره حكمة إلهية كما يفعل الخطاب الديني في الغالب، يجعلنا عاجزين عن مواجهته، فاقدين للشجاعة في تحمّله.

على منوال إبيقور والإبيقوريين، لم تكن غاية المعرفة عند لوكريتيوس «المعرفة من أجل المعرفة»، بل المعرفة ❞ من أجل الحدِّ من شقاء الإنسان في هذه الحياة القاسية والقصيرة. وهو ما يتطلّب أمران، البساطة والاكتفاء. يقول: «يا عقول البشر التعسة، أيتها الأفئدة العمياء، يا لها من حياة مظلمة كئيبة وأخطار عظيمة، تلك التي ضاعت فيها أعماركم البائسة! ألا تلاحظون أن الطبيعة كلّها تبغي شيئين لا ثالث لهما، جسدًا خاليًا من الألم، وعقلًا متحرّرًا من القلق والخوف» (في طبيعة الأشياء).

لعلّها كلمته الأخيرة، والتي يصر على ضرورة التمسّك بها حتى في أشد الظروف قسوة وضراوة. ❝

❞ الأمن الفلسفي في زمن الفتنة

«الإنسان الذي يملك راحة النفس لا يزعج نفسه ولا غيره»

إبيقور

كان الفلاسفة جميعهم معنيين بردّ العدوان عن أنفسهم، وأهلهم، وأوطانهم، وطبيعي أنهم في النهاية معنيون برد العدوان عن البشرية جمعاء إذا تطلّب الأمر ذلك. لقد ساهم معظم الفلاسفة الأثينيين في التصدّي لهجوم «البرابرة» على أثينا، وساهم معظم الفلاسفة الرومانيين في مواجهة هجوم «البرابرة» على روما، وإلى وقت قريب، انخرط معظم فلاسفة فرنسا في مقاومة هجوم النازيين «البرابرة الجدد» على باريس. بهذا النحو يتصرّف الفلاسفة أمام العدوان الخارجي الذي قد تتعرّض له أوطانهم. لكن السؤال، كيف يتصرّفون حين يتعلّق الأمر بفتنة داخلية أو حرب أهلية.

كيف يتصرّف الفيلسوف في تلك الحالة؟

هل يغلق بابه دونه إلى أن يتبدّل الحال طالما من طبع الأحوال أن تتبدّل مهما طال الأمد؟

هل يهجر أرضه وموطنه طلبًا للأمان طالما أرض الله واسعة كما يقال؟

هل ينحاز إلى معسكر يختاره افتراضًا، أو يفترض أنه معسكر الأخيار، إلى أن يثبت العكس، أو لا يثبت الأمر على أي وجه من الوجوه؟

ماذا يفعل بالضبط؟

الذين يدافعون عن الخيار الأخير، والمتعلّق بواجب الانحياز إلى معسكر محدَّد، ينطلقون من فرضية وجود معسكرين اثنين، أحدهما يمثل بالضرورة معسكر الحق المطلق، ويمثل الآخر بالضرورة معسكر الباطل المطلق، غير أن معضلة الفتن والحروب الأهلية أن القسمة فيها عادة ما تكون على أكثر من اثنين.

فوق ذلك كلّه، هناك درسٌ مهمٌّ وملهمٌ تقدّمه لنا الفلسفة المعاصرة على النحو التالي:

في كل حقٍّ من الحقوق الأساسية هناك جرعات من الباطل، في كل حقيقة من الحقائق المقنِعة هناك جرعات من الخطأ، في كل ثورة من الثورات العادلة هناك جرعات من الطغيان، مما يعني أن الحكم بعدالة القضايا لا يمنحها الحصانة من النقد، بل ليس مطلوبًا في النهاية سوى عدم الإفلات من النقد، وذلك لكيلا يستمر المآل في الدوران داخل حلقة مفرغة يكون فيها الصراع مجرّد تبادل للأدوار بين الجلاد والضحية، بين السيد والعبد، بين الظالم والمظلوم.

ماذا كان يفعل الفلاسفة في زمن الفتنة؟

لدينا سوابق مهمّة وملهمة:

بحسب رواية الفيلسوف الرواقي سينيكا، كانت المهمّة الأساسية لأب الفلسفة سقراط داخل مدينة أثينا، أثناء العواصف السياسية الهوجاء، تتمثّل في ما يلي: « تعزية أعضاء المجلس الثكالى، وإعطاء الشجاعة لمن أحبطهم مصير الجمهورية» (سكينة النفس). غير أن المقصود بالشجاعة هنا، وكما هو واضح أيضًا ضمن سياق نصوص سينيكا وروح الفلسفة الرومانية برمتها، ليس شجاعة مواصلة القتال والتحريض على ذلك، بل شجاعة مواصلة الحياة والتحريض على ذلك، كما أنه واضح كذلك أن التعزية هنا مرتبطة بدلالتها الفلسفية، حيث الهدف هو تخليص أرواح الأحياء من سطوة الانفعالات الحزينة الناجمة عن الفقد والفشل والفراق.

لكن، حين تستفحل الاضطرابات إلى درجة يصبح معها خروج الفيلسوف للكلام مع الناس غير ممكن، فماذا يفعل؟

بحسب سينيكا، هناك ما يمكن فعله في مثل تلك الأجواء، بحيث يقول: « هذا ما ينبغي لنا أن نفعله في زمن الاضطرابات السياسية: أن نمنح وقتًا أكبر للتسلية والدراسة» (في سكينة النفس).

التسلية والدراسة، هنا يكمن خط الرجعة الأخير.

ثمة إضافة ضرورية:

وجب الانتباه إلى أن العلاقة مع السلطة هي المنبع الأساسي للفتن، حيث إننا لا نقترف الجرائم السياسية التي هي مصدر المحن والفتن إلّا طمعًا في امتلاك السلطة، أو خوفًا من فقدان السلطة، سواء تعلّق الأمر بسلطة فعلية أم وهمية.

الصراع على السلطة هو الصراع الأكثر دراميةً في تاريخ البشرية. لماذا؟ لأن الخبز والماء مثلًا يمكن اقتسامهما، حتى الأرض تقبل التقسيم، بيد أن السلطة تستعصي على الاقتسام أو التقسيم. فلا يمكن أن يجلس على العرش أكثر من شخص واحد.

هنا تكمن إحدى العقد الأساسية التي يجب على الفيلسوف أن يعمل على حلها، طالما يتعلّق الأمر بمظهر سياسي لمعضلة وجودية بالأساس.

مؤكّد أن فقدان السلطة لأي سبب كان ليس سوى ميتة من الميتات التي يجب تقبلها عن طيب خاطر حفظًا للكرامة والنمو والحياة، وقبل ذلك يجب الحفاظ على الاستعداد الغريزي لتقبل الميتات الضرورية لحفظ العيش الكريم، غير أن كثيرين يقاومونها بنحو ذليل يحطّ من كرامتهم وكرامة الإنسانية في شخصهم، وبالمعنى الكانطي للعبارة.

على هذا الأساس، لدى الفلسفة العملية ما تقوله للحاكم أو المسؤول اللذينِ يخسران السلطة لأي سبب من الأسباب.

مثال ملهم:

يخبرنا سينيكا أن ديوجين كان له عبد ثم هرب فجأة، فجاؤوا إليه وأخبروه بالأمر، وألحّوا عليه لكي يلحق به ويقبض عليه، وبالتالي يعاقبه وفق القوانين المعمول بها وقتها، لكنه أجابهم بكل هدوء قائلًا: «إذا لحقت به فهذا يعني أني لا أستطيع العيش من دونه، فيا للخجل أن أكون عاجزًا عن الاستغناء عنه، في الوقت الذي يكون هو قادرًا على الاستغناء عني!». ثم يشرح سينيكا الموقف بأن مقصود ديوجين أن يقول ما يلي «لقد هرب عبدي مني فأصبحتُ بذلك حرًا» (في سكينة النفس).

إننا هنا أمام رؤية دقيقة لجدل العبد والسيد، حيث إن السيد - بخلاف ظاهر الأمور - هو العبد الحقيقي، طالما لا يستطيع العيش من دون عبيده، ولا يستطيع الاستغناء عن طاعتهم له.

لعلنا نجد بوادر هذه الرؤية لدى أفلاطون الذي يعتبر أن الطاغية هو العبد الحقيقي في آخر الحساب، وهو بالتالي أشد شقاء مما قد نتصور (الجمهورية). لأجل ذلك كلّه يؤكّد سينيكا أننا قد نكون أكثر سعادة حين لا تكون لدينا التزامات نحو أي شخص (في سكينة النفس)، بمعنى أن السيد الحقيقي لا يكون سيدًا إلا على نفسه، فلا يملك السيادة على الآخرين، وإن ملكها يكون قادرًا على الاستغناء عنها، بل يعتبر ذلك الاستغناء فرصة لكي يحاول بسط سيادته على ذاته، أو استعادتها إن وجد أنه فقدها، وبهذا النحو يغدو معافى من أهم مصادر الشقاء.

في هذا التصور كثير من العزاء الذي يحتاج إليه جميع المخلوعين، والمعفيين، والمُقالين، والمتقاعدين، وكل مَنْ يظنّ أنه فقد ما كان يمنحه مكانة من الناس أجمعين. ❝

❞ حكمة المحكومين بالإعدام

«لي حكمة المحكوم بالإعدام»

محمود درويش

ماذا يفعل الحكيم حين يجد نفسه بين جدران زنزانة الإعدام، لا سيما وأن وجوده هناك غالبًا ما يكون بسبب ظلم كبير وقع عليه، سواء بسبب دسائس «أشرار البلاط» كما جرى لكل من سينيكا، وبوثيئوس، أو بسبب تكالب «قادة القطيع» كما جرى لسقراط؟ السؤال الآن، بصرف النظر عن صكّ الاتهام، ما الذي يمكن أن يفعله الفيلسوف داخل زنزانة الإعدام؟

دعنا نخمّن بعض الوقت:

قد يقرأ، والقراءة عزاء كما يرى سينيكا؛ قد يتأمّل، والتأمّل عزاء كما يرى شوبنهاور؛ قد يمارس السخرية، والسخرية عزاء كما فعل سقراط قبيل إعدامه؛ وقد يلجأ بكل بساطة إلى مواصلة اللعب طالما الحياة برمتها لا تعدو أن تكون أكثر من

لعبة نسعى فيها إلى أن نتفادى أقصى ما يمكن من شقاء الألّم كما يقول إبيقور، ومن شقاء الملل كما يضيف شوبنهاور، ومن شقاء الأمل كما يضيف سبونفيل.

مثلًا، قد يلعب الشطرنج مثلما كان يفعل يوليوس كانوس في آخر ساعة له بزنزانة الإعدام، وذلك لكي يتفادى الطابع المأساوي الذي يراد لنهايته، ثم يقوم قبيل تنفيذ الحكم بعدّ البيادق قبل أن يقول ما قاله كانوس لصاحبه «إياك أن تغشّني بعد موتي».

قد يكون اللعب سلاحًا كافيًا في لحظة المواجهة الأخيرة مع الموت، حيث لا ينفع الإنسان غير إطلاق العنان لغريزة اللعب، لكن السؤال المطروح بإلحاح، كيف سيكون الأمر حين يستغرق انتظار تنفيذ حكم الإعدام شهورًا طويلةً داخل زنزانة انفرادية بلا رفقة ولا رفقاء؟ علمًا أن الانتظار نفسه جحيم إضافي، لا سيما حين يجتمع جحيم المَلل بجحيم الأمل. فماذا يفعل الفيلسوف في تلك الحالة؟

قد يُقال للفيلسوف من باب التهكّم عليه في تلك الظروف: «خلِّ الآن الفلسفة تنفعك!». غير أن المؤكد أن الفلسفة حين تكون فلسفة عملية كما ينبغي، فإنها ستنفعه بالفعل. لكن كيف؟

لدينا تجربة مرجعية في تاريخ الفلسفة، هي عبارة عن حياة فلسفية داخل زنزانة الإعدام، وقد اتخذت أيضًا شكل كتاب مرجعي في فلسفة الحياة، كتاب كتبه فيلسوف روماني أمضى عامًا كاملًا داخل زنزانة الإعدام، في انتظار تنفيذ الحكم، لكنها المدة التي كانت تكفيه لكي يؤلف أحد أهم المؤلفات في تاريخ الفلسفة.

في التقييم الإجمالي يمثل كتاب (عزاء الفلسفة) للفيلسوف الروماني بوثيئوس خلاصة الفلسفة القديمة بأسرها متمثّلة في عصورها الثلاثة الأساسية، العصر اليوناني الهيليني، العصر اليوناني الهلنستي، ثم العصر الروماني الذي اتخذت فيه الفلسفة طابعًا عمليًا مرتبطًا بالحياة، لا سيما بالنظر إلى المدارس الفلسفية التي اخترقت المجتمع لدرجة أنها استقطبت عبيدًا وأباطرة في نفس الآن، وعلى رأسها الإبيقورية والرواقية.

كيف يمثّل هذا الكتاب خلاصة الفلسفة القديمة برمَّتها:

أولًا، من حيث عنوانه الذي حدّد دور الفلسفة في تمكين الإنسان من مواجهة الشرط الدرامي لوجوده، وذلك تبعًا لتقاليد الفلسفة الرومانية.

ثانيًا، من حيث متنه الذي يمزج بين صرامة العقلانية اليونانية وجمالية البلاغة الرومانية.

ثالثًا، من حيث هدفه المتعلّق بتنمية القدرة على تحمّل الموت، وفق متطلّبات الحكمة السقراطية والأخلاق الرومانية.

يندرج الكتاب أيضًا ضمن محاولات تقديم الفلسفة إلى عموم الناس باعتبارها حاجة روحية من حاجيات الإنسان في

مواجهة نوائب الدهر وضربات القدر، وهو الرهان الذي حاول كل من الكندي والرازي والرومي مواصلته إبان العصر الوسيط، وفي ظرف لم يكن مؤاتيًا للفلسفة العملية طالما طغت فيه أصوات الفقهاء ورجال الدين على سائر الأصوات.

مؤكّد في المقابل أن ادّعاء كون الفلسفة عملًا نخبويًا مجرّد فشل لا يقِرّ بأنه فشل. ذلك أن فضاءات الفلسفة غير محدودة وغير محدَّدة؛ بحيث تشمل ساحة سقراط، أكاديمية أفلاطون، حديقة إبيقور، رواق زينون، وصولًا إلى الجامعة الشعبية، المقهى الأدبي، المقاولة الإنتاجية، عيادة الطب النفسي، وروضة الأطفال في الوقت الراهن. فهل يضيق بها السجن أو حتى زنزانة الإعدام، لا سيما وأن كثيرين من الفلاسفة تعرّضوا للسجن وللإعدام أيضًا؟

لقد نجح كتاب (عزاء الفلسفة) الذي استطاع أن يؤلّفه فيلسوف محكوم بالإعدام، في أن يقدم لنا خلاصة تاريخ الفلسفة القديمة بالفعل، وذلك من جوانبها كافة، والتي بوسعي أن أسردها على النحو التالي:

أولًا، من حيث الأسلوب:

يتّخذ التعبير الفلسفي في الكتاب شكل محاورات متنوّعة تذكّرنا بمحاورات أفلاطون التي وضعها على لسان أستاذه سقراط، غير أن بوثيئوس أجرى محاوراته مع الفلسفة بالذات والتي جاءت لزيارته في زنزانة الإعدام على هيئة امرأة ترتدي فستانًا أبيضَ يحمل بعض التمزّقات في بعض جوانبه، دليلًا على أن كل فيلسوف حاول الإمساك بها فلم يظفر إلا بقطعة صغيرة من القماش، في حين أن لا أحد استطاع امتلاك الفستان بأكمله. وها هي الفلسفة تأتي بفستانها لأجل أن تقدّم للفيلسوف المحكوم بالإعدام الدعم الفكري الذي يحتاج إليه. لا تواسينا الفلسفة على طريقة «لا تحزن»، بل تواسينا على الطريقة التالية: يجب أن تفهم أولًا لماذا وقعت في الحزن؟ وذلك وفق القواعد التالية:

أولًا، قاعدة أن على المرء أن يعرف نفسه بنفسه، وفي كل الأحوال.

ثانيًا، قاعدة أن الحكيم هو من يحكم نفسه بنفسه، وفي كل الظروف.

ثالثًا، قاعدة أن العامل الأول للشقاء ينبع من الجهل بالأحوال والظروف أكثر ما ينبع من الأحوال والظروف نفسها.

يتّخذ التعبير الفلسفي في الكتاب أحيانًا شكل قصائد متنوعة تذكّرنا بالتعبير الشعري للفلسفة لدى كثير من الفلاسفة اليونانيين الذين عاشوا قبل سقراط.

كما يتّخذ التعبير الفلسفي للكتاب في بعض الأحيان شكل حِكَم مقتضبة على منوال كل من هيراقليطس الذي يعدّ من أبرز ممثلي الفلسفة في عصر ما قبل سقراط، وإبيقور الذي يعدّ من أبرز ممثلي الفلسفة في العصر الهلنستي.

ثانيًا، من حيث المفاهيم والقيَم:

يمثل الكتاب مزيجًا من المفاهيم الأساسية لكل من أفلاطون وأرسطو، والقيم الأساسية لكل من الإبيقورية والرواقية، من قبيل الحكمة، التأمّل، الطمأنينة، الشفاء، ترويض الذهن، الفضيلة، الشجاعة، إلخ.

ثالثًا، من حيث المضمون:

يمثّل الكتاب من جهة أولى، محاولة لتقديم خلاصة للوظيفة العزائية للفلسفة عند الرومان، إلى درجة أنه اختزل روح العصر الفلسفي الروماني في عنوان يجعل من العزاء وظيفة أساسية للفلسفة. كما يمثّل الكتاب من جهة ثانية، تمهيدًا للسجال الذي سيطبع اللاهوت المسيحي والإسلامي في العصر الوسيط، من حيث القضايا اللاهوتية الكبرى التي أثارها حول مسائل الحرّية والقدر والمشيئة والعناية الإلهية، وما إلى ذلك.

رابعًا، من حيث أسباب النزول:

لقد ألّف بوثيئوس كتابه في زنزانة الإعدام، عندما كان محكومًا عليه بالموت، ينتظر حبل المشنقة في أي لحظة، ولقد استغرق انتظاره عامًا كاملًا، حاول أثناءه مقاومة الملل والألم عن طريق تمارين في ترويض الذهن، والتأمّل الفلسفي.

لقد شاءت مصادفات الظرف التاريخي أن يكون كاتب الكتاب، بوثيئوس، رجل دولة رومانيًا، ويكون في الوقت نفسه رجل دين مسيحي، غير أنه أثناء انتظار تنفيذ حكم الإعدام الذي صدر في حقّه جراء مناورة حبكها ضده «أشرار البلاط»، استغلّ العام الذي أمضاه في زنزانة الإعدام لأجل تأليف الكتاب الذي سرعان ما صار من بين الكتب الأكثر شعبية خلال العصر الوسيط.

في ثنايا الكتاب، دارت المحاورات بين الفلسفة والسجين المحكوم عليه بالإعدام حول أهم المسائل الأخلاقية والروحية التي تهم الإنسان ضمن شروط تراجيدية بالغة القسوة. كان المرام هو استعادة السلام الروحي، بمعنى الطمأنينة، من طرف فيلسوف محكوم عليه بالإعدام. ولعل الأمر متعلّق بوضعية كل إنسان في آخر المطاف، طالما جميعنا محكوم علينا بالموت بحكم الضرورة الطبيعية.

رغم إيمانه الديني المسيحي والذي حافظ عليه حتى الرمق الأخير كما يبدو أو كما يُفترض، لم يطلب بوثيئوس العزاء من الترانيم الدينية أو الأناشيد الوطنية، بل طلبه من نصوص الفلسفة بالذات، ممتثلًا بذلك لتقاليد الفلسفة الرومانية. لم يرفع شكواه إلى الأنبياء بل رفعها إلى الفلاسفة تحديدًا، ملتمسًا المواساة من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو والإبيقوريين والرواقيين.

في لحظة الموت حيث يتخلى بعض العقلانيين عن منسوب العقلانية لديهم، إما عجزًا عن التفكير أو جزعًا من النهاية، قرّر بوثيئوس أن يفعل العكس تمامًا، حيث ارتفع منسوب

العقلانية لديه بنحو ألهم كثيرين، وكتب كتابًا يعتبر من بين أهم الكتب في تاريخ الفلسفة سواء من حيث البلاغة أو البرهان.

ظهر الكتاب في أواسط القرن السادس الميلادي، وهو ما جعله من وجهة نظر حقب التاريخ يتوسّط المرحلة الفاصلة بين نهاية العصر الروماني وبداية العصر الوسيط، ولعلّها لحظة مفصلية في تاريخ الفكر الأورومتوسطي، حيث بدأت الفلسفة العملية تخسر دورها الريادي في تأطير الناس، لفائدة اللاهوت المسيحي الذي أخذ يكتسح النفوس، من دون أن يترك للفلسفة غير هامش ضئيل ضمن الإلهيات بدل الإنسانيات، وبهذا النحو دخلت الفلسفة العملية في سبات طويل لم تشرع في محاولة الخروج منه إلّا في الآونة الأخيرة.

أما الفضل في عودة الفلسفة العملية اليوم بقوة، فيعود إلى التمهيدات الأساسية التي أرسى أسسها كبار فلاسفة الحقبة المعاصرة، بدءًا من شوبنهاور. ❝

❞ سعادة شوبنهاور

«كان يمكن أن لا أكون»

محمود درويش

يستعمل شوبنهاور في كتابه (فن العيش الحكيم) كلمة العزاء مرارًا، ويكرّرها مرارًا. وهو يستعملها في سياق انتقاده لأحوال الناس الذين يبحثون عن « العزاء» في المال، والشرف، والشهوات، وما شابه ذلك من عزاءات كاذبة بحسب رأيه.

في مواجهة حياة بلا معنى، ومعرَّضة للفناء في النهاية وفي أي لحظة، لا يرى شوبنهاور من عزاء ممكن في العصر الحديث خارج الفلسفة والشعر. على أن العزاء الأكمل كما هو واضح في العبارة، سيكون من خلال اجتماع الشعر

والفلسفة ضمن ما يصطلح عليه شوبنهاور بالتأمل الجمالي، تمامًا مثلما فعل فلاسفة العصر اليوناني قبل سقراط، ومثلما فعل فلاسفة العصر الروماني بعد شيشرون.

ليس يخفى أن أفلاطون - بجانب كانط - يندرج ضمن المرجعيات الأساسية لفلسفة شوبنهاور. لكن السؤال المطروح، سيكون على النحو التالي:

أن يكون أفلاطون الذي يتحمّل وفق كثيرين مسؤولية إقصاء الشعر عن الفلسفة، ضمن مرجعيات شوبنهاور الذي يرى في الشعر عزاء، فكيف يستقيم هذا الأمر؟

هنا يتوجّب علينا التنويه إلى أن مصائر فلسفة كل فيلسوف على حدة لا تنحصر ضمن منطوق نصوصه على وجه الحصر، بقدر ما تحدّدها طبيعة القراءات التي قد تخضع لها خلال مختلف عصور تاريخ الفلسفة. مثلًا، كان كثيرون من شعراء العصر الروماني أفلاطونيين، بحيث كانوا يستلهمون رؤاهم الأساسية من فلسفة أفلاطون، وذلك على منوال

أفيدوس على سبيل المثال، وكان هناك في المقابل فلاسفة أفلاطونيون أدرجوا التعبير الشعري ضمن نصوصهم، وذلك على منوال بوثيئوس على سبيل المثال. ما يعني أن الممارسة الرومانية للفلسفة قد نجحت إلى حد بعيد في تحقيق المصالحة بين أفلاطون والشعراء. وليس ينسينا في هذه المصالحة سوى نسياننا للمرحلة الرومانية وإغفالها عن تاريخ الفلسفة وفق ما جرى عليه التقليد المدرسي السائد لتاريخ الفلسفة.

لعل الشقاء واقع و«السعادة مجاز»، كما يقول شوبنهاور، إلّا أن فيلسوف (فن العيش الحكيم) يدرك أن المجاز يحيل إلى قوة العقل وقدرته على بناء الواقع، وباعتبار الواقع نفسه ليس سوى أثر انعكاس الأشياء على الحواس والعقل واللغة والثقافة، ما يعني أن لا وجود للواقع في ذاته إلا خارج الإدراك. أما الواقع الذي نعرفه، وكما نعرفه، فلا يوجد خارج الإدراك تمامًا، بمعنى أنه لا يوجد خارج المفاهيم، والتصوّرات، واللغة، واللاشعور الجمعي، ومقولات الزمان والمكان، وما إلى ذلك.

هكذا تكون السعادة مجازًا بالفعل، بيد أنها مجاز بليغ الأثر على مآلات العيش ومصائر الحياة. ليس من المبالغة في شيء أن نعتبر شوبنهاور أكثر فيلسوف راهنَ على أن السعادة ممكنة، وجعل لأجل تحقيقها شروطًا واضحة المعالم، بوسعنا أن نبسطها وفق استيعابنا للفكرة، طالما ما يصدق على الواقع يصدق على الأفكار أيضًا، إذ لا وجود لفكرة في ذاتها، بل الفكرة هي كما نستوعبها، وسيكون ذلك على النحو التالي:

الشرط الأول، الإقرار بالخيبة:

لا يكمن مصدر حزن الإنسان المعاصر في الشعور بأن الحياة صارت فجأةً بلا معنى، بل يكمن منبع حزنه في أنه صار ذكيًا بما يكفي لكي يدرك أن الحياة هي أصلًا بلا معنى لأنها بحث عن المعنى. غير أنه لم يتقبّل الفكرة في مستوى القناعة الوجدانية مع أنه مقتنع بها في مستوى الإدراك العقلي، بمعنى أنه لم يستوعبها كما ينبغي. إن الشرط الأول للسعادة هو الاعتراف بأن الخيبة جذرية ونهائية، والاقتناع بالتالي بأن «هذه الحياة ما كان عليها أن تكون» (فن العيش

الحكيم). غير أن هذه الفكرة لا تبعث على الحزن إلا حين لا نتبنّاها كما ينبغي، طالما هناك مبدأ يقول إننا لا نستمتع باللعب إلا حين ندرك بأننا نلعب من أجل لا شيء، بمعنى نلعب من أجل اللعب. كذلك هي الحياة التي لا نستمتع بها إلا حين نفهم بأننا نعيشها من أجل لا شيء، بمعنى نعيشها من أجل العيش.

الشرط الثاني، ممارسة التأمّل:

يرى شوبنهاور أن «الحياة مليئة بالمتاعب والضيق بحيث إما أن نعلو عليها بواسطة الأفكار التي يتم تصويبها، أو علينا أن نغادرها» (العالم إرادة وتصورًا - الكتاب الأول). فلا مناص من أن نحاول أن نعلو عليها، لكن كيف؟ بحسب شوبنهاور بوسعنا القيام بنوع من «المسح الكلّي للحياة ككل عن طريق العقل، وهو امتياز للإنسان على الحيوانات، يمكن مقارنته بمخطط هندسي مجرّد، بلا لون، يختزل الحياة. بالتالي يكون الإنسان مقارنة بالحيوان مثل بحّار يعرف بدقة، بواسطة خارطة وبوصلة وأداة قياس الارتفاع، طريقه وموضعه في البحر، مقارنة بالطاقم الجاهل الذي يرى فقط

الأمواج والسماوات. وبناء عليه تجدر ملاحظة كيف أن الإنسان إلى جانب حياته الملموسة، يعيش حياة ثانية مجرّدة. في الأولى هو متروك لكل عواصف الواقع ولسطوة الحاضر؛ عليه أن يصارع، يعاني، ويموت كالحيوان. غير أن حياته المجرّدة، كما تمثُل أمام وعيه العقلاني، هي الانعكاس الهادئ لحياته الملموسة، وللعالم الذي يعيش فيه» (العالم إرادة وتصورًا - الكتاب الأول). إن كنت تعيش حياة خالية من الألم والملل فأنت سعيد جدًا، وإن كنت تعيش حياة تتخلّلها لحظات قليلة من الألم والملل فأنت سعيد إلى حد معقول، والوظيفة الأساسية للعقل هي التقليص من الألم والملل. يتمّ التقليص من الملل وتحجيمه عبر الحيوية التي يبعثها العقل بنحو دائم وفي كل الظروف، يقول: «فالحياة العقلية لا تقي صاحبها من ويلات الضجر فحسب بل ومن عواقبه الوخيمة»، من قبيل الإدمان والانتحار والتفاهة (فن العيش الحكيم).

الشرط الثالث، الاكتفاء بالذات:

ما معنى الاكتفاء بالذات؟ يقول شوبنهاور: « السعيد هو الذي يكتفي بذاته ويملأ عليه غناه الداخلي كلّ حياته» (فن العيش الحكيم). ذلك أن «كل واحد من بني البشر سيُترك في النهاية ليواجه نفسه، ويرفُدَها بأفضل وأجوَد ما لديها. وكلما تعوَّد الواحد منا على هذه الطريقة في العيش، واعتاد العثور في ذاته وبوتيرة تصاعدية، على مصادر وموارد مُتَعه، فإنه سيحقق حتمًا سعادته» (فن العيش الحكيم). غير أن الاكتفاء بالذات يتطلّب توفّر شرطين أساسيين:

- عدم المبالغة في الاختلاط، بحيث «كلما تضاءلت حاجة الإنسان للآخرين، وميله لمعاشرتهم، كلما زادت حظوظه لملاقاة ذاته والتصالح مع نفسه» (فن العيش الحكيم). ذلك أن «الحد من دائرة العلاقات يساهم في الحد من الشقاء» (فن أن نكون سعداء).

- عدم المبالغة في تقدير آراء الآخرين، حيث إن كل «من تمادى في المبالغة في تقدير آراء الناس وأحكامهم صار عبدًا لها، تفعل به ما تشاء وتعبث به كما تشاء» (فن العيش الحكيم). « إن المبالغة في تقدير آراء الآخرين هو من

الخرافات واسعة الانتشار في العالم كله. وبصرف النظر عما إن كانت لها جذور في الطبيعة البشرية، أو متجذّرة في العوائد الحضارية والمجتمعية، فمن المؤكد أنها تترك تأثيرًا في السلوك البشري على نحو يهدد سعادة الإنسان. ومظاهر هذا التأثر بآراء الناس تختزلها اللازمة الكلامية التي تتردّد على الألسن: وماذا سيقول الناس؟» (فن العيش الحكيم).

الشرط الرابع، الاكتفاء الذاتي:

ليس شوبنهاور بالفيلسوف المثالي الذي يعتقد بأن الاشتغال على الذات كافٍ في كلّ أحواله لأجل تحقيق السعادة، ذلك أنه واعٍ كل الوعي بأن الفقر يمثّل خطرًا كبيرًا على صحة كينونة الإنسان وجودة حياته. لذلك يحتاج العيش الحكيم إلى نوع من الاكتفاء الذاتي ماليًا، والذي يتحقّق عبر طريقين متكاملين:

- توفير ثروة أو دخل يضمن قدرًا من الاستقلال والتفرّغ. وفي هذا الصدد يؤكّد شوبنهاور بأن امتلاك ثروة يجعلك مستقلًا وسيد وقتك بالفعل (فن العيش الحكيم).

- القناعة بالقليل. يشرح ذلك بالقول: «إن القناعة بالقليل تجعلك أسعد الناس» (فن العيش الحكيم)، طالما «الثروات مثل ماء البحر، بقدر ما نشرب منها بقدر ما نعطش» (فن أن نكون سعداء). أساس الشقاء بحسب شوبنهاور هو اليأس والإحباط، والعلاج الفعّال هو أن يخفض المرء سقف مطامعه ومطامحه إلى أقل الحدود الممكنة، يقول: «إن المجهود الذي يبذله الإنسان للرفع من سقف مطامعه ومطامحه هو مصدر كل مشاعر السخط والاستياء التي تخالجه» (فن العيش الحكيم).

الشرط الخامس، التمسك بالحاضر:

هكذا يفهم شوبنهاور الحكمة العملية: «الابتهاج في كل الأوقات بالحاضر، بقدر ما يمكن. هذه هي الحكمة العملية» (فن أن نكون سعداء).

في كلّ الأحوال، يتميز عزاء شوبنهاور عن عزاءات الرواقيين السابقين بأنه خالٍ من المسكّنات والأوهام، لا يقبل أن ينخدع، ولا يقبل أن يخدع المعزّى بادعاء وجود معنى للحياة، بل يفترض ابتداء أن افتقاد الحياة للمعنى قد يكون الشرط المناسب لأجل التقليص من مشاعر الحزن والأسى. ذلك أن المنبع الأكبر للشقاء الإنساني يكمن في الاعتقاد بأن الحياة تندرج ضمن تخطيط محكم ينجزه عقل جبّار وطيب، أو إرادة كونية خيّرة، وكل ما في الأمر أني لست محظوظًا بما يكفي، أو تعيس الحظ غالبًا، أو ملعونًا، أو مشؤومًا، أو مغضوبًا عليه، سواء لسبب أعرفه أم لا أعرفه. ومن هنا تنشأ كل أشكال السخط والأسى والذنب والتذمر، وبالتالي يتفاقم الشقاء الإنساني.

ليس للسعادة شرط آخر بحسب شوبنهاور سوى تقبّل الوجود كما هو، قاسيًا كما هو، ناقصًا كما هو، فانيًا كما هو، وكما هو في النهاية قائمًا على الخيبة الجذرية.

طبعًا نحن لا نرفض أو ننكر أن في الوجود فرح وسعادة ونجاح... وهو ما تناولناه في أكثر من كتاب. لكننا هنا نتحدّث عن تقبّل الخيبة في سبيل عيش صحّي. وبالتالي من شأن تقبل الخيبة الجذرية أن يخفّف عنا من شدة الملل حين نمل، ومن حدّة الألم حين نتألم، ومن وطأة الحنين حين نحنّ، ليس لأنّ الحياة موجودة لكي نعبرها كما يقول شوبنهاور، بل لأنها موجودة لكي نعيش كل لحظة من لحظاتها بكل الكثافة الممكنة مثلما يقول أحد أبرز حكماء العيش في الفلسفة المعاصرة، فريدريش نيتشه.

❝ ذلك أننا لا نعيش الحياة إلا حين نعيشها لحظة بلحظة.

❞ استسلام نيتشه

«أيها الموت انتظر»

محمود درويش

نيتشه الذي بات يحكم قبضته علينا بنحو سبق له أن توقّعه بحدس الأنبياء، ولا ندري كم سيستغرق الأمر قبل الإفلات من قبضته، عملًا بإحدى وصاياه، وطالما لديه زوائد انطباعية قد لا تصمد طويلًا، هو في واقع الأمر مِثل الحقيقة التي لا نجدها إلا حيث لا نتوقّع العثور عليها، وهو كذلك مثل الحقيقة حين نضطر إلى قلبها وإعادة قلبها مرارًا لكي نجعلها تثمر باستمرار، بل مثل تراب الحقل بالأحرى، بل مثل الأفكار، والنظريات، والأحلام، والحب، وإجمالًا مثل الحياة.

لذلك فإننا نتعلّم من نيتشه أكثر حين يتعلّق الأمر بالمسائل التي لا نتوقّع أن نتعلّمها منه. وها نحن نعود مرةً أخرى إلى عدم التعلّق بالتوقعات، وإلّا فمن كان يتوقّع أن نتعلّم من فيلسوف «إرادة القوة» شيئًا عن فن الاستسلام؟!

إلاّ أن نيتشه الذي ارتبط في الأذهان بمفاهيم القوة والإرادة والتحدّي والحرب والتفوق، يبقى رغم ذلك - بل بفضل ذلك - أكثر فيلسوف يمكننا أن نتعلّم منه فن الاستسلام.

غير أن الاستسلام ليس دائمًا موقف جبن وفشل وإيثار للحياة على حساب الحرية والكرامة الإنسانية وفق منطق العبيد، بل قد يجسِّد أحيانًا الموقف الأكثر مروءة وشهامة وحكمة.

كيف يعلمنا نيتشه فن الاستسلام، أو بالأحرى كيف نتعلّم منه ذلك؟!

إن ما سنعرضه الآن ليس مجرّد محاولة لاستنباط فكرة جديدة، بل إنه إعادة صياغة لبداهة منسية تخبرنا بأن فيلسوف «إرادة القوة» هو أيضًا فيلسوف فن الاستسلام بامتياز.

كيف ذلك؟

تكفي شهادة نيتشه في حقّ نفسه كما أوردها في كتاب (هذا هو الإنسان)، والذي هو أشبه ما يكون بنصوص الاعترافات في تاريخ الثقافة الغربية، حيث كتب يقول:

«ينطوي المرض على قدرٍ كبيرٍ من الحقد، وليس للمريض في مواجهة هذه الحالة سوى وسيلة علاج واحدة أسميها بالاستسلام الروسي للقدَر؛ ذلك الاستسلام الذي يجعل جنديًا روسيًا متبرّمًا من شدّة الغزوة ينتهي بأن يستلقي في الجليد. إن الحكمة في هذا الاستسلام الذي ليس دومًا موقف شجاعة تجاه الموت بل ضربٌ من الحفاظ على الحياة في ظروف تهدد بالهلاك، إنما تتمثّل في تخفيض وتيرة تحويل الطاقات الغذائية بحيث يصبح هبوطها بمثابة كمون شتوي، طالما الإنسان سيستهلك نفسه بسرعة إذا حاول القيام بأي ردّ فعل، فلا يجب أن يفعل أيّ شيء؛ تلك هي الحكمة... ذلك الاستسلام الروسي مارسته من خلال تمسّكي العنيف ولسنوات طويلة بكل الأوضاع والأمكنة والمسكن والعلاقات

البشرية الممنوحة لي من قبل الصدفة، والتي كانت لا تُحتمل في أغلب الأحيان»، (هذا هو الإنسان).

إذا كان نيتشه يؤكّد بنفسه أن كل فلسفة هي بمثابة سيرة ذاتية لفيلسوف بعينه، فالأمر ينطبق عليه هو بالذات وبالتمام؛ إذ هناك ترابط بين قدرة نيتشه على الاستسلام في مستوى حياة فلسفية يختزلها في مفهوم «تقبّل القدر» amor fati، وبين فلسفة حيوية يرمز إليها بوظيفة المطرقة.

لكن ما حاجة نيتشه إلى المطرقة طالما يتعلّق الأمر بفن الاستسلام، وتقبل القدر؟

لا يعني فنّ الاستسلام أن يسلّم المرء نفسه للضربات من دون أن يحاول تجنبها أو دفعها ما أمكنه ذلك. ليس معنى حكمة «العيش قرب البركان»، كما أشار إليها نيتشه وفصَّل فيها أونفراي، أن يذهب المرء بملء إرادته إلى ملاقاة حمم البركان لكي يلقي بنفسه إلى التهلكة، بل المقصود هو القدرة على التحمّل حين يكون على المرء أن يتحمّل، وحين لا يكون

أمامه خيار آخر للحفاظ على كرامته الإنسانية غير التحمّل. علمًا أن القدرة على التحمّل هي الهدف التربوي الأساسي في كتاب جان جاك روسّو الشهير حول التربية (إميل).

يعبر فنّ الاستسلام عن وضعية في منتهى الدقة، يستسلم فيها المرء للضربات التي لا يمكنه مقاومتها أو اجتنابها، وأثناء ذلك ليس مطلوبًا منه سوى أن يكون قادرًا على تقدير الضربات التي لا يقدر على دفعها، أو لا يستطيع تفاديها.

في مشهد الكلب المربوط بحبل إلى عربة تتحرّك، والذي يقدمه الرواقيون ضمن دروس القدرة على مجاراة القدر الذي لا رادَّ له، يكون على الكلب أن يساير اتجاه العربة حتى لا يجد نفسه مجرورًا بنحو مؤلم ومهين. غير أن الأمر يتعلّق أيضًا بحجم القدرة الغريزية التي يمتلكها الكلب في تقدير اللحظة التي يكون عليه فيها أن يجاري قَدَرَه عقب محاولات أولية للإفلات من ربطة الحبل.

إذا لم يكن المرء قادرًا على الإفلات سواء بالتعويل على قوّته الذاتية أو بمساعدة الآخرين الذين يحقّ له أن يستنجد بهم، ما لم يكن الاستنجاد بهم مجرّد هدر مجاني للطاقة والكرامة، فيجب أن يمتلك في المقابل مرونة الاستسلام لضربات القدر في الوقت المناسب.

تندرج تلك المهارة أيضًا ضمن مهارات فنون القتال الآسيوية، وتسمّى بالقدرة على مسايرة اتجاه الضربات الأشدّ عنفًا، كما تندرج ضمن الخبرة العسكرية وتسمّى بالقدرة على امتصاص الضربات الأولى.

لكن ما الذي يحدث حين يستسلم المرء للضربات التي لا يمكنه مقاومتها؟ لدينا أنواعٌ كثيرةٌ من الأمثلة المعبّرة...

مثال أول:

كثيرون ممن شهدوا جحيم التعذيب في السجون السرية لبعض النظم التسلطية أو الفاشية، أو ضمن سياق بعض الحروب الشرسة، يدركون بحكم التجربة أن لحظة الاستسلام النفسي والجسدي والروحي للألم أثناء حصص التعذيب، تمثّل في الوقت نفسه بداية التخفّف من شدة الألم. ذلك أن الإصرار على مقاومة عذاب لا يمكن دفعه من شأنه أن يفاقم حدة الشعور بالعذاب. إن الفخ الذي ينتظر جلادك أن تقع فيه هو أن تقاوم وتتشنج وتتمنّع وتصرخ وتتخبط، وبالتالي تستنزف طاقتك، وتبهدل كرامتك، ولن يزيد ذلك من جلّادك إلا حقدًا وشراسة. كذلك هي ضربات القدر التي لا يمكنك ردّها، فإنك حين تصرّ على مقاومتها، تستنزف طاقتك، وتهدر كرامتك، ولن يزيدها ذلك إلا قسوة وشراسة.

مثال ثانٍ:

هناك مرحلة طبيّة تسمى بمرحلة ما قبل الاحتضار، تكمن صعوبتها في أن أحبة المريض وأهله لا يريدون الاستسلام خوفًا من عقدة الذنب، فيواصلون البحث عن حلول علاجية تنهك ولا تجدي، هذا في الوقت الذي تؤدي فيه كثير من

الإجراءات العلاجية العبثية في مرحلة ما قبل الاحتضار إلى استنزاف المريض بنحو مجّاني، وتنتهي إلى تعقيد مرحلة الاحتضار وجعلها أكثر مشقّة وعسرًا.

مثال ثالث:

هذا النّوع من الأمثلة قد لا يعجبنا للوهلة الأولى، طالما يتعلّق بلحظات احتضارنا والتي تميل عقولنا بطبعها إلى اجتناب التأمّل فيها، غير أن الاجتناب ليس حلًّا طالما هو نوع من الإنكار الذي يترك أثرًا سيئًا على أسلوب الحياة برمَّته. يمكننا تبسيط المسألة على النحو التالي: في لحظة الاحتضار يميل الجسد بطبعه إلى مقاومة الموت، وهو غير مدرك بأنه يخوض حرب استنزاف خاسرة، يبدّد فيها مشاعر الهدوء والسكينة التي يحتاج إليها في تلك اللحظات، بل قد يخسر كرامته أيضًا، وبذلك النحو غالبًا ما يترك للأحبة أسًى زائدًا يعذّبهم أمدًا طويلًا.

مهما قسا القدر علينا، يرحمنا حين نستسلم له بسلاسة وسَكينة.

هنا تكمن أهمية فن الاستسلام باعتباره فنًا من فنون الحياة في الأوقات العصيبة، غير أن نجاعة الاستسلام تتعلّق أيضًا بالتقدير السليم للتوقيت المناسب، والأسلوب المناسب. وكل هذا متاح في كل الأحوال ما دام العقل يشتغل.

لدينا دروس كثيرة من تاريخ العلاقات بين الدول. لنأخذ اليابان على سبيل المثال، والتي ندرك أن عظمَتها اليوم هي ثمرة قدرتها على الاستسلام حين تلقّت ضربات بالقنابل الذرّية، وكانت تلك الضربات هي الأعنف من نوعها في تاريخ الحروب. غير أن الأمر يتعلّق قبل كل ذلك بمهارة من مهارات الحياة، ولعلّها حكمة الشعوب الآسيوية أيضًا.

حين تستسلم للضربات التي لا تستطيع أن تدفعها عنك، فأنت بذلك النحو تحافظ على طاقتك الحيوية وكرامتك

الإنسانية حتى لا يتم استنزافهما في تشنّج وتمنّع وتذمّر ينهكك بلا طائل، ويجعل الضربات أكثر وجعًا وإيلامًا.

لا يتعلّق الأمر فقط بالضربات التي قد تنهال على الجسد، لكنه يتعلّق أيضًا بالضربات التي قد تنهال على النفس والروح، وبالنظر إلى كل مجالات الحياة، بدءًا من الحياة الأسرية، مرورًا بالحياة المهنية، ووصولًا إلى الحياة السياسية.

لكن مرة أخرى، لا يعني فنّ الاستسلام الوقوف موقفًا سلبيًا أمام الحياة، ولا الخضوع لكل الظروف من دون أي قَدر من الممانعة والإرادة، بل يعني القدرة على الاستسلام في اللحظة التي تصبح فيها المقاومة مجرّد عبء بلا طائل، وضياع للطاقة، وهدر للحياة، ما يعني القدرة على تخزين الطاقة الحيوية طالما الحياة ليست معركة واحدة على جبهة واحدة، بل معارك عديدة على عدة جبهات. وقد يكون الاستسلام في بعض الجبهات مجرّد فرصة سانحة لتوفير الجهد أو توجيهه نحو جبهات جديدة، وذلك لكي يتحقّق النمو في أبعاد جديدة أو

متجدّدة، طالما الإنسان لا يمكن اختزاله في مجرد بعد واحد، كما كان يقول هربرت ماركيوز (الإنسان ذو البعد الواحد).

الاستسلام قدرة من جهة أولى، ومعرفة من جهة ثانية، وفن من جهة ثالثة.

1 - لماذا هو قدرة؟

لأن العاجزين عن الحياة لا يملكون مهارة أخرى غير السخط والتذمّر والشماتة، إلى آخر الأهواء التعيسة وغرائز الانحطاط، حتى الخراب والانهيار.

2 - لماذا هو معرفة؟

لأن الجاهلين لا يملكون المعرفة الضرورية لتقدير إمكانيات المواجهة وحدودها، وبالتالي تقدير اللحظة المناسبة

والأسلوب المناسب لأجل اتخاذ قرار الاستسلام، حفظًا للطاقة الحيوية والكرامة الإنسانية.

3 - لماذا هو فن؟

لأنّ القُساة لا يملكون المهارة والمرونة والرشاقة لأجل امتصاص الضربات القوية التي ستكسرهم في حال قرروا صدَّها أو مواجهتها، ولهذا نراهم يتحطّمون بسرعة أمام العواصف القوية. وأيضًا الضعفاء الذين يصيبهم الرعب فيفقدون القدرة على اتخاذ القرار سيتحطّمون. وقد قيل: لا تكن قاسيًا فتُكسر ولا لينًا فتُعصر. بل تعلم أن تتقبّل.

لكل ذلك نضيف: الاستسلام حكمة كذلك، بل حكمة بليغة في النهاية، طالما أن مهارة الاستسلام تضمن لنا المحافظة على النمو والكرامة في مواجهة ضربات القدر الأشد ضراوة، وكذلك تضمن لنا في ختام الأيام أن نغادر الحياة بقلبٍ راضٍ وعقلٍ مرتاح. ❝

الفصل الخامس
الرحمة والعزاء

❞ التشاؤم الرحيم

«أبَكَت تلكم الحمامة أم غنَّت؟»

أبو العلاء المعرّي

قد يكون التشاؤم مدخلًا إلى نزعة إنسانية جذرية، وقد يكون التفاؤل في المقابل مدخلًا إلى نزعة معادية للإنسان. بمعنى قد يكون التشاؤم مبعث شعور بالرحمة والتعاطف، ويكون التفاؤل في المقابل مبعث شعور بالقسوة والشقاء.

لعل الأمر أشبه ما يكون بالمفارقة، لا سيما حين ننسى أن القيم أحيانًا يجب أن تُقرأ بالمقلوب لكي تُقرأ بنحو صحيح،

وذلك تبعًا للتقليد الذي دشّنه سبينوزا ورسَّخه نيتشه. غير أن المعادلة تبقى صحيحة في آخر التحليل، وهذا ما سأحاول البرهنة عليه.

كيف يمكن للتشاؤم أن يمثّل مدخلًا إلى نزعة إنسانية جذرية؟

مثلًا يمكننا أن نستدل على قيمة إنسانية من خلال التشاؤم كما فعل أبو العلاء المعري، الشاعر الفيلسوف، في قصيدته «تعبٌ كلها الحياة» التي يقول فيها:

«صاح هذي قبورنا تملأ الرحب فأين القبور من عهد عاد؟

خفّف الوطء ما أظنّ أديم الأرض إلّا من هذه الأجساد».

حين نتأمّل في هذه الأبيات ندرك أننا أمام تشاؤم وجودي قد يبلغ بالمرء درجة تجعله لا يمشي على الأرض إلا بخطو لطيف ووطء خفيف، لماذا؟ رأفة منه بثرى يضم رفات أسلافه من بني البشر الذين عاشوا منذ عهد عاد، بمعنى منذ العصور البدائية للنوع البشري، ولم يبق من آثارهم سوى رفاة يختلط بعضه ببعض، متناثر على وجه البسيطة مثل رماد النار المقدّسة، وعلى النحو نفسه سيكون مصيرنا بدورنا لا محالة. لكن انطلاقًا من هذا التشاؤم ينبع واجب أخلاقي جليل، هو واجب احترام الأرض التي حين ندوسها بنعالنا فنحن ندوس بالأحرى رفات أسلافنا الأموات.

هنا تبدو المعادلة واضحة:

اللحظة القصوى من التشاؤم قد تكون هي أيضًا اللحظة الضرورية للتعبير عن مشاعر الرحمة والرأفة والمحبّة الإنسانية. وتلك هي المعادلة التي تؤكّدها تصرّفات الطبيب بطل رواية ألبير كامو (الطاعون)، الذي أحاله زحف الطاعون الرهيب ملاكًا للرحمة.

غير أن ذلك الطبيب يذكّرنا باستنتاج إضافي:

فضلًا عن التراث الشعري والأدبي، لدينا مؤشّر آخر ينتمي إلى مجال الطب. فما هو؟

حين يقرّر الأطباء نزع الأجهزة الاصطناعية عن مريض في حالة غيبوبة عميقة، أو موت سريري، وهو ما يُعتبر شكلًا - قد يكون معلنًا وقد لا يكون معلنًا - من أشكال الموت الرحيم، فإن لحظة القرار هي نفسها لحظة التشاؤم الذي يرحم المريض وأهل المريض قبل أن يرحم غيرهم. إن الإصرار على التفاؤل في حالات الموت السريري، كما يحدث أحيانًا، ليس سوى قسوة مجانية لا تستند في الغالب سوى إلى الانفعالات التعيسة، من قبيل الحزن والذنب والحنين، لا سيما وأن حساب الاحتمالات الذي يحاول البعض أن يستدلّ به يبقى غير مقنع حتى من وجهة نظر حسابية.

الآن وقد قدَّمنا مثالًا من مجال الطب، وقدّمنا مثالًا من مجال الشعر، ماذا تقول الفلسفة؟

على منوال أبي العلاء المعري في الشعر، غالبًا ما يحيل التشاؤم في الفلسفة إلى الخطّ الذي يمر في تاريخها عبر فولتير وشوبنهاور وكامو، وفي المقابل يحيل التفاؤل إلى الخط الذي يمر عبر ديكارت وروسّو وهيجل. فعلًا، قد يبدو ذلك التصنيف للوهلة الأولى كأنه بديهي ولا يقبل الشك، غير أننا لم نعد في نطاق الوهلة الأولى، وبناء عليه يبدو لنا التصنيف اليوم قابلًا للطعن ولو بنحو مبدئي، كما أن المعطيات التي يستند إليها قابلة لإعادة التأويل وفق رؤى مغايرة. غير أن أفضل أسلوب لاختبار صلاحية أيّ فكرة هو أن ندفع بها إلى حدودها القصوى حتى نختبر حدودها بنحو موضوعي، وهذا ما سنفعله الآن.

الشرّ موجود في العالم على نحو أصليٍّ وجذريّ، بحيث لا يمكننا إنكاره، كما أننا لا نستطيع اجتثاثه، وما من أمل في ذلك ولو بنحوٍ نسبي. وهذا مصدر أساسي للتشاؤم الميتافيزيقي الذي كان يطبع فولتير وشوبنهاور وكامو. على

أن المنبع الأصلي للتشاؤم هو الإحساس بأن الحياة ليست مرغوبة للعيش طالما الشرّ قائم فيها بنحو جذري. وفي هذه الحالة يبدو حال الحياة بالنحو الذي تصوَّره المعري حين أنشد يقول:

«تعب كلها الحياة فما أعجب إلا من راغب في ازدياد

إن حزنًا في ساعة الموت أضعاف سرور في ساعة الميلاد».

في مقابل التشاؤم على طريقة المعري، قد يبدو التفاؤل مطلبًا أخلاقيًا محمودًا، طالما يمنحنا الأمل في التخلص من الشر والقضاء عليه، وذلك على طريقة الرسوم المتحرّكة مثلًا حيث يموت الشرير الأكبر في آخر الحلقات، أو على الأقل يستسلم لكي يستعيد طبيعته الخيّرة حين لا يكون الشر جوهرًا.

غير أن الوجه الآخر للتفاؤل يكمن في أن جميع محاولات اجتثاث الشرّ في الواقع البشري، بمعنى خارج الرسوم المتحرّكة وقصص الأطفال، لم تنتج في الغالب سوى شرور أشد ضررًا وضراوة، على منوال مبدأ «الحل النهائي» الذي سبق أن أطلقه هتلر وفتح به أبواب الجحيم على العالم، وكذلك على منوال أسطورة «الحرب الأخيرة» التي ظنّها المحافظون الجدد تبدأ من بغداد لتنهي كل حروب الشرق الأوسط، غير أنها خلفت حروبًا أوسع مدى، أطول أمدًا، وأشد تدميرًا.

على هذا الأساس بوسعنا أن نتفهَّم لِمَ يبدو على المجتمعات الغربية اليوم بعض التلكؤ في مطلب استئصال ما يسمى بالإرهاب العالمي؛ طالما أن الرهان المطلوب بالغ التعقيد، وسنحاول صياغته على النحو التالي:

كيف يمكننا العمل على التخلّص من الشر من دون أن تنتهي محاولة التخلّص منه إلى إنتاج شر آخر قد يكون أكبر؟!

عمومًا يتطلّب ترويض الوحش صبرًا أكبر من مقدار الصبر الذي تتطلّبه مقاتلته، غير أن مروِّض الوحش لا ينتهي في العادة إلى أنٍ يصبح مثل الوحش، وذلك خلاف مقاتل الوحش الذي يحذِّرنا نيتشه من أنه قد ينتهي إلى أن يصبح وحشًا بدوره، أو يصبح هو الوحش في النهاية.

وهكذا يقول نيتشه: «قد ينتهي مقاتل الوحش بأن يصبح هو الوحش».

لكن السؤال الذي لا يزال معلّقًا هو: ما العمل؟ هل نتوقّف عن مقاتلة الوحش ونتركه يعيث في الأرض فسادًا؟

لا، أبدًا، سيكون الاستسلام خوفًا من الوحش من باب التواطؤ مع الشرّ، وليس هذا هو المطلوب، لذلك بوسعي أن أصوغ الحكمة المطلوبة وفق التوجيه التالي:

بدل مقاتلة الوحش يجب مقاتلة التوحّش.

نعم، يجب تغيير الجبهة نحو مقاتلة التوحّش، ومقاتلة القابلية للتوحّش، بدل التركيز على مقاتلة الوحش وترك التوحّش يستشري فينا، وفي ما حولنا.

ذلك أن مقاتل الوحش سرعان ما يكتسب صفات الوحش، غير أن مقاتل التوحّش لا يكتسب صفات التوحش مهما طالت المعركة، طالما أن الأسلحة التي يحتاج إلى استعمالها ليست من نوع المخالب والأنياب، بل من نوع الفكر والفن والثقافة والإبداع.

الانتصار على الوحش الذي قد يكون هو نحن في رواية أخرى، يبدأ من القضاء على التوحّش أينما كان.

والآن يكفي أن نضع كلمة الشرّ مكان كلمة الوحش حتى تكشف العبارة عن دلالتها وأبعادها كافة:

للشر تجليات لا معدودة، لكن بوسعنا أن نحصرها في ثلاث ظواهر أساسية:

أولًا، الألم بمختلف مظاهره الجسدية والنفسية، لا سيما الألم الذي يعجز الحس السليم عن أن يجد له تبريرًا، مثل آلام طفل صغير يحتضر بين فكي داء السرطان، أو آلام ظبي يئن بين مخالب ضباع جائعة، إلخ.

ثانيًا، العنف بمختلف مظاهره الاجتماعية والطبيعية، لا سيما العنف الذي يعجز الحس السليم عن أن يتقبّله، مثل عنف التمييز العنصري، الغولاغ، مواجهة العزّل بالسلاح في فلسطين، هيروشيما، الحادي عشر من شتنبر، تسونامي إندونيسيا، إلخ.

ثالثًا، الشقاء بمختلف مظاهره الإنسانية، ولا سيما الشقاء الذي يعجز الحسّ السليم عن أن يجد له مبررًا، مثل شقاء

رضيع يولد بتشوّه خلقي قاتل بحيث لن تكون حياته سوى أيام قليلة يمضيها في الجحيم، أو شقاء عجوز طاعن في السنّ يكون قد خسر كرامته الإنسانية في أرذل العمر.

غير أن الحسّ السليم لا يكون سليمًا على الدوام. هنا تكمن المعضلة. ثمة ما يكفي من الأيديولوجيات القادرة على إفساد الحسّ السليم، بحيث تفرز خطابات لا تتورّع عن تبرير المآسي والشرور والعذابات، إما بدعوى وجود « حكمة ربانية» قد لا يعلمها إلا الله، أو بدعوى وجود «غاية تاريخية» قد لا تدركها إلا العقول الكبيرة، أو بدعوى أن كل شرّ ليس سوى وسيلة لخير أكبر كما ترى بعض الفلسفات، أو بدعوى أن إصدار الأحكام لا يجوز من وجهة نظر موضوعية كما ترى فلسفات أخرى.

ولأن كل محاولة لتبرير الشرّ ستحتاج بدورها إلى تبرير، ينتهي الأمر بالتالي إلى متتالية من التبريرات التي تدور حول نفسها ضمن حلقة مفرغة. هنا بالذات تكمن معضلة الأنساق الثقافية التي تتناسل على طريق تبرير الشر (العنف، الشقاء، الألم)، وبالتالي تبرير التبرير، وذلك إما بدعوى سنن الله، أو

قوانين الطبيعة، أو منطق التاريخ، أو ما شابه ذلك من تبريرات تدور حول نفسها في آخر المطاف.

تبرير الشر هو الفخ الذي تفاداه كل من فولتير وشوبنهاور وكامو بصفة نهائية. هنا تكمن جذريتهم «المتشائمة» بالمعنى الميتافيزيقي للتشاؤم. إن كانت فلسفاتهم توصف بالتشاؤم فإننا لا نقبل بذلك التوصيف إلا تجاوزًا وعلى سبيل التمييز؛ ذلك أن التوصيف الأكثر دقّة هو أن ندرج فلسفاتهم ضمن نطاق فلسفات الخيبة، فلسفات تخليص العالم من الأمل المتوهّم والغاية والخلاص، على منوال لوكريتيوس في الفلسفة الرومانية، وعلى منوال كل من لوك فيري وأندريه كونت سبونفيل، وميشيل أونفراي، وكليمون روسّي في الفلسفة الراهنة، والذين يمثّلون بالفعل نماذج بارزة لفلاسفة الخيبة، رغم بقايا الأمل لدى بعضهم.

انطلاقًا من وجهة نظر أخلاقية صرفة، فإن كثيرًا من الأساطير والديانات والفلسفات ليست سوى محاولات لتبرير الشر (العنف، الشقاء، الألم) إما بدعوى أن الموضوعية تتطلّب رفض أحكام القيمة، أو أن النسبية تقتضي عدم تعميم

الحكم، أو أن خلف كل شرٍّ هناك خيرٌ تخفيه القوانين الطبيعية، أو المنطق التاريخي، أو الحكمة الإلهية. غير أن كل محاولات تبرير الشر لم تكن سوى جهد نظري لا أخلاقي في النهاية. تمثّل كل محاولة لتبرير الشرّ خطرًا سياسيًّا، وخطأ أخلاقيًّا، وهديّة مجانيّة للشر.

بهذا المعنى تمثّل الآمال العظيمة بالقضاء على الشرّ خطرًا كبيرًا على قدرة الإنسان على الحياة، وعلى سلامته النفسية، وصحته الروحية. غير أننا انطلاقًا من فقد المعنى بوسعنا أن نؤسس لنزعة إنسانية متقدّمة.

إن أساس النزعة الإنسانية المتقدّمة سيكون اعتبار كلّ أشكال الألم والعنف والشقاء، غير قابلة للتبرير بأيِ حال من الأحوال، وأن كل محاولة لتبريرها ستكون فشلًا علميًّا، وخطأ أخلاقيًّا.

لهذا السبب فإننا نعتقد بأن فلسفة هيجل تمثّل نوعًا من الفخّ النظري الكبير لأجل تبرير الشر، وذلك بدعوى أن مظاهر

الشر، من قبيل الألم والعنف والشقاء، بقدر ما تكون واقعية فإنها تكون معقولة أيضًا، وفوق ذلك فإنها لا تحدث إلّا لكي تخدم غايات التاريخ في النهاية. لذلك شكّلت الهيجلية أكبر جهاز نظري لأجل تبرير العنف والمآسي، وهو ما ورثته الماركسية (ديكتاتورية البروليتاريا) من الهيجلية في ما بعد.

لو كان ماركس قد قرأ لشوبنهاور أكثر مما قرأ لهيجل لاختلف مصير الماركسية على الأرجح. لعل جزءًا من اليسار العالمي لا يزال يحاول تدارك الأمر، وذلك بتأثير من فوكو، ودولوز، وبودريار. غير أن الأفق يبقى خارج التوقّعات، وتلك هي طبيعة الأشياء في آخر التحليل.

يكمن الخطأ الأصلي في الاعتقاد بأن النزعة التفاؤلية تتطلّب إنكار الشر، أو تبريره بنحو إيجابي، وهذا في واقع الحال مجرّد خطأ نظري وخطيئة عملية. إن ما يبدو للوهلة الأولى كأنه حلٌّ تفاؤلي قد يكون مجرّد رهان لا واقعي يتسبّب في كوارث واقعية، ولنا في تجارب التاريخ دروس وعبر.

عادة ما ينتهي التفاؤل المفرط إلى نتائج كارثية.

بالمناسبة، هناك حكمة يعرفها بعض المدراء، تقول: «المتفائل مستشار سيّئ»! لماذا؟ لأنه لا يضع اعتبارًا لحساب الخسارة، وحساب عدم القابلية للاكتمال والذي هو من طبيعة الأشياء كلّها. المشكل ليس في الحساب، بل في النظرية أساسًا، بل في مستوى الكينونة بالذات.

إن المعطى الذي جعل شوبنهاور يبدو متشائمًا للوهلة الأولى هو المعطى نفسه الذي قاد إلى ظهور نيتشه باعتباره شوبنهاوريًا مبتهجًا. على هذا النحو يبدو أن التشاؤم النظري يقود أحيانًا إلى نتائج متفائلة. من شوبنهاور إلى نيتشه يبدو المسار سالكًا، وكان يكفي نيتشه أن يكتشف سبينوزا حتى يتحول إلى شوبنهاوري مبتهج.

يعتبر شوبنهاور الشر موجودًا في العالم بشكلٍ جذري ونهائي، بحيث لا نستطيع إنكاره، ولا نستطيع اجتثاثه، كما لا

نستطيع تبريره بأي شكل من الأشكال، وهو في ذلك يتّفق مع سلفه فولتير.

الاستنتاج الأهم، والذي يهمنا كذلك في زمننا الحالي، هو أن كل من لا يعترف بوجود الألم، كل من لا يعترف بأن الألم شرٌّ مطلقٌ، وشر في ذاته، كل من يبرر الألم بدعوى وجود حكمة إلهية، أو ضرورة طبيعية، أو حتمية تاريخية، فإنه يحمل لا محالة عقلًا فاسدًا بسبب سوء الاستعمال، أو عدم الاستعمال، وذلك على منوال العقل الذي استطاع تبرير المحرقة، أو تبرير الحروب العالمية، أو تبرير الاستعمار، أو تبرير الحروب الأهلية، أو تبرير التفجيرات الانتحارية.

كانت غاية العزاء الفلسفي لدى فلاسفة الرواقية الرومانية التخفيف من حزن المفجوعين وألم الموجوعين، وذلك بالاستناد إلى الإيمان بوجود منطق يحكم سنّة الحياة وقوانين الطبيعة، وهو ما يبدو واضحًا في عزاءات شيشرون، وسينيكا، وفلوطرخس، على سبيل المثال.

في المقابل نعلم أن فلاسفة الإبيقورية الرومانية دشَّنوا خطًا عزائيًا مُعَلْمَنًا إلى حدٍّ بعيدٍ، لكن أثرهم في العصر الروماني كان أقل من أثر الرواقيين. غير أن كتاب (في طبيعة الأشياء) للفيلسوف الإبيقوري الروماني الشهير، لوكريتيوس، يمثّل بحق أضخم كتاب عزائي في تاريخ الفلسفة.

بفضل فولتير وشوبنهاور في العصر الحديث، يمكننا القول إن مرحلة جديدة من تاريخ الفلسفة قد نشأت رسميًا، استطاع أن يشوّش عليها هيجل لوقت طويل، غير أن الصورة الآن صارت أكثر جلاء، بحيث يتميّز العزاء الفلسفي بخاصيتين أساسيتين:

أولًا، لم يعد العزاء الفلسفي ينحصر في ظروف استثنائية من قبيل مناسبات الحِداد (مثل « عزاء فلوطرخس إلى زوجته»)، أو في ظروف السجن (مثل « عزاء الفلسفة» لبوثيئوس)، أو ظروف المنفى (مثل «عزاء سينيكا إلى أمّه» ❞ هيلفيا)، بل أصبح العزاء الفلسفي ملازمًا للحياة بأسرها من حيث هي خيبات متتالية منذ صرخة الولادة إلى النَفَس

الأخير. بوسعنا أن نعتبر شوبنهاور هو الممثّل الأول لعصر الخيبة، عصر نزع السحر عن العالم.

مع شوبنهاور لا يتعلّق الأمر بعزاء يخاطب الإنسان في مناسبات الموت والمنفى والفقد وما إلى ذلك من نوائب الدهر، لكنه عزاء يخاطب الإنسان في كل أحواله، من حيث هو كائن محكوم عليه بالفناء، والأدهى من ذلك كلّه أنه كائن خاضع في وجوده العرَضي لإرادة عمياء تجرفه بلا غايةٍ ولا رجاء، وفق تصوّر شوبنهاور للوجود (العالم إرادة وتمثلًا).

ثانيًا، لم يعد العزاء الفلسفي يدّعي وجود أيِ معنى للحياة. هنا لا يتوقّف الأمر على مجرد سيرورة للعَلْمَنَة ممثّلة فِي الخروج من الرؤية الدينية للعالم، بل يتعلّق الأمر إجمالًا بالخروج من الرؤية السحرية برمّتها سواء أكانت دينية أم وضعية، وهي الرؤية التي تنطلق من أحد الاعتبارات التالية:

- إما أن هناك خلف كل شيء من الأشياء سرًّا ما قد ننجح في الإمساك به يومًا، وقد لا نستطيع، لكنه موجود بكل تأكيد، ويمنحنا الشعور بالمعنى.

- وإما أن هناك سيادة ما على الكون، قد تكون للآلهة أو الإله، أو تكون لشيء يشبه عقلًا أو روحًا تسريان في الكون، وتمنحنا الشعور بالأمان، وتلك هي الفكرة التي استمرّت بصيغ مختلفة مع كل من هيجل وماركس.

- وإما أن التاريخ له غاية يجب معرفتها والعمل لأجل تحقيقها، وهي تمنحنا الشعور بالأمل.

أو نحو ذلك من التبريرات.

منطق عزاء الرواقية الرومانية ممثلة في إبيكتيتوس وماركوس أوريليوس يقول: لا تحزن طالما الحياة لها معنى،

ومهما كان حجم المصائب التي تنزل على رأسك، فبالنظرة الإجمالية كل شيء على ما يرام.

منطق عزاء شوبنهاور يقول: لا تحزن طالما الحياة بلا معنى، ومهما كان حجم المصائب التي تنزل على رأسك، فلتتقبّلها من دون أن تظنّ أن هناك معنى من خلف هذه المصائب.

يتعلّق الأمر بمحاولة قلب الرواقية الرومانية. غير أن اكتمال القلب، لكي تتحوّل عبارة « لا تحزن» إلى عبارة «ابتهج»، كان يحتاج إلى جرعات من الإبيقورية الرومانية، لا سيما الفيلسوف الإبيقوري الروماني لوكريتيوس. لأجل ذلك نفهم لماذا يعتبر معظم فلاسفة الخيبة اليوم أنفسهم إبيقوريين؟

ولذلك أيضًا يمثّل عزاء شوبنهاور عزاء الفلسفة في زمن خيبات الأمل، والذي هو زمننا الحالي.

غير أن الرهان العزائي لشوبنهاور لا يقتصر على التخفيف من الحزن الذي سيكتنف إنسان «ما بعد نزع السحر عن العالم»، إنسان «ما بعد خيبات الأمل»، بل يتطلع فوق ذلك إلى استعادة القدرة على تحقيق السعادة ضمن الشرط الدرامي للوجود الإنساني. ما يعني أن شوبنهاور لم يفرط في الجرعة الأبيقورية، ذلك أنه بقدر ما حاول أن يجذِّر الحسّ العزائي ويعمّمه فإنه حاول في الوقت نفسه أن يجعل منه فرصة - لعلها مؤاتية - لتحقيق سكينة بلا مسكّنات، ومتعة بلا أوهام، وسعادة بلا أكاذيب.

رغم ذلك كله يلتقي العزاء الروماني مع العزاء الشوبنهاوري في خصائص العصر الذي ينتمي إليه كل واحد منهما. حيث ينتمي العزاء الروماني إلى عصر ما قبل بداية هيمنة الأديان على العالم القديم (أي عصر ما قبل الأديان)، وينتمي العزاء الشوبنهاوري إلى عصر ما بعد نهاية هيمنة الأديان على العالم الجديد (أي عصر ما بعد الأديان).

إلا أن ميزة شوبنهاور أنه لا يعوِّل على الخروج من الخيبة، بل يعوّل على تقبّلها عن طيب خاطر، وبالتالي العيش معها، بل العيش بفضلها، وبذلك النحو يكون شوبنهاور قد نجح في تحرير الرواقية من بقايا الرؤية السحرية للعالم التي ظلّت عالقة بها، وهو بقدر ما جعل الرحمة من دون مبرّرات، فقد نجح بالموازاة في جعلها ضرورة في ذاتها ولذاتها. بحيث إن هذا ما يجب التنبيه إليه: حين نضع لأي شيء مبرّرات محدَّدة، فنحن نجعله غير ضروري حين تغيب مبرراته. أما الرحمة فليست لها مبررات تحضر بحضورها، وتغيب بغيابها، إنها ضرورية في كل الأحوال والأهوال، وضرورية أكثر ما يكون حين تكون الأهوال غير مبررة.

كم يكون رحيمًا ذلك الإنسان الذي لا يطمع في أي شيء، وفق تعاليم الحكمة الرواقية! ذلك الإنسان الذي لا يخاف من أي شيء، وفق تعاليم الحكمة الإبيقورية! ذلك لأنه لا يملك أي سبب لكي يقسو على نفسه أو يقسو على الآخرين.

في التاريخ الرسمي للفلسفة، الذي لا يزال يلبي حاجات مراحل سالفة من التاريخ، كثيرًا ما كان تفاؤل روسّو يغطي

على تشاؤم فولتير، ويغطي تفاؤل هيجل على تشاؤم شوبنهاور، ويغطي تفاؤل سارتر على تشاؤم كامو. أما اليوم، تبعًا لحاجات المرحلة الراهنة، فنحن أحوج ما نكون إلى رد الاعتبار لفلاسفة الخيبة؛ لأنهم الأقدر على جعل الحياة أقل تعاسة وشقاء من خلال تحريرها من كل الأوهام. ❝

❞ الرحمة من منظور كانطي

«فكِّر بغيرك»

محمود درويش

إذا كان غاستون باشلار يرى أن تاريخ العلم هو تاريخ أخطاء العلم، مما يجعل من كل نظرية جديدة عبارة عن تصويب لأخطاء النظريات السابقة، ففي المقابل ليس تاريخ الفلسفة في بعض أحواله سوى تاريخ تصورات ناقصة حول الفلسفة والفلاسفة، مما يجعل من كل فلسفة جديدة عبارة عن

محاولة لقراءة أكثر اكتمالًا لنصوص الفلاسفة السابقين، وهو ما يفسر لنا أيضًا كيف أن كل فلسفة تحمل بين ثناياها نوعًا من التاريخ المضاد للفلسفة.

في هذا الإطار هناك خطأ في التأويل يستدعي إعادة التأويل مجددًا، وسيكون هذا الإجراء بمثابة تأكيد إضافي لحاجتنا إلى إعادة كتابة تاريخ الفلسفة بصيغة أكثر ملاءمة لمتطلّبات الزمن الراهن.

يتعلّق الأمر بالموقف من «فيلسوف الأخلاق»، كانط، الذي يصنّفه البعض ضمن إطار القسوة لمجرد أنه يُقصي المشاعر من منظومة الأخلاق، ويعتقد بأن العقل الأخلاقي يشتغل بنحو مجرّد عن المشاعر والأحاسيس والغرائز. وفعلًا، انطلاقًا من زاوية نظر معينة، يبدو الأمر كأنه كذلك.

مثلًا، رغم ميلنا الطبيعي إلى مساعدة الآخرين، إلا أن مساعدة الآخرين لا تمثل بحسب كانط أي قيمة أخلاقية ما لم تكن صادرة عن جملة من الأسئلة التي يجب أن يطرحها

العقل المجرَّد عن الأهواء قبل الإقدام على فعل المساعدة، أسئلة من قبيل: «ما الذي يتوجّب عليّ فعله في هذه الحالة؟ ما هو الأمر الصادر عن عقلي الأخلاقي الآن؟ هل أنا متأكّد من أنني سأتصرّف بدافع الواجب الخالص أم ثمة دوافع أخرى؟ ما هو التصرّف الذي إذا قمت به فإنه يصلح لكي يصير تشريعًا يمارسه الجميع في موقف مماثل؟... إلخ».

لكن، ألسنا نساعد بعضنا بعضًا بدافع المشاعر؟

فهل أخطأ كانط في تقدير دور المشاعر في بناء نسيج التضامن الإنساني؟

أظن أننا نحن الذين نخطئ التقدير حين نعتبر الكانطية نوعًا من العقلانية الأداتية، التي تشبه الذكاء الاصطناعي الذي قد يصير شريرًا كما تتصور بعض أفلام الخيال العلمي المرعبة.

إجرائيًا لا يمكننا أن نختبر عقلًا عمليًا إلا على أرضية عملية، لذلك أقترح مساءلة المنظومة الأخلاقية لكانط انطلاقًا من حادثة واقعية، سأرويها كما جرت، وذلك قبل الخوض في محاولة استخلاص الدلالات والعِبَر:

في العام 2018 تمكّن مهاجر سرّي من مالي، يدعى مامادو غاساما، من إنقاذ طفل يبلغ الرابعة من العمر، بعد أن رآه متدلّيًا من شرفة البيت بالطابق الرابع لعمارة وسط العاصمة الفرنسية باريس، وكان جار الأسرة ممسكًا به من الشرفة الأخرى، غير أنه لا يستطيع أن يسحبه بسبب جدار كان يشكل حاجزًا. في تلك الأثناء قام مامادو بعمل بطولي، إذ تسلّق واجهة العمارة حتى وصل إلى الطابق الرابع، ونجح في الإمساك بالطفل، وبالتالي تمكن من إنقاذه من موت محقَّق.

لدينا الآن سؤال كانطي بامتياز:

طالما أن مامادو لم يكن هو «الرجل العنكبوت» الذي بوسعه أن يتسلّق الحيطان بلا مخاطر تُذكر، فمجمل القول إنه جازف بحياته إلى حدٍّ بعيدٍ، وهذا المعطى بالغ الأهمية في اعتبارات التحليل؛ لأن السؤال المطروح هنا هو: لماذا يجازف شخص بحياته من أجل إنقاذ طفل لا يعرفه ولا يتقاسم معه أي شكل من أشكال الهوية أو الانتماء؟ نعرف جوابه حين سأله الرئيس الفرنسي إيمانويل ماكرون لدى استقباله، حول الدوافع التي دفعته إلى المخاطرة بحياته على ذلك النحو، بحيث لم يخبره بأنه طرح السؤال حول ما الذي يتوجب عليه فعله؟ بل عكس ذلك أقرّ بأنه لم يفكر أصلًا، وكل ما في الأمر أنه وجد نفسه مندفعًا نحو التصرّف على ذلك النحو. معنى ذلك أن الدافع غريزي.

فعلًا، نشعر بوجود دافع غريزي قد يدفعنا إلى إنقاذ شخص في حالة خطر، لا سيما حين يكون ذلك الشخص طفلًا صغيرًا. يتعلّق الأمر بدافع حماية النوع البشري، الذي يحرّكنا من تلقاء نفسه. بهذا المعنى يكون أحد أنبل الواجبات الأخلاقية نابعًا من الغريزة.

حتى الطبيب، فإنه يبذل جهدًا أكبر حين يكون المريض طفلًا، وعندما يعالجه يشعر بسعادة أكبر من التي يشعر بها نتيجة معالجة كبار السن؛ ذلك لأنه في حالة الطفل يكون الواجب المهني متطابقًا مع الدافع الغريزي إلى حماية النوع البشري.

الدافع الغريزي حاسم إذًا، ومرة أخرى نعيد السؤال: هل أخفق كانط في الرهان؟

بالعودة إلى حكاية إنقاذ الطفل نلاحظ أن مامادو غاساما تصرّف بنحو غريزي تمامًا. ولو أنه طرح على نفسه السؤال حول ما الذي يتوجّب فعله؟ لربّما لن يخاطر بحياته بذلك النحو، بل قد يكتفي بمناداة رجال الإنقاذ عبر الهاتف، أو الذهاب إلى أقرب مركز للشرطة، أو أيّ مساعدة مما قد يمليه العقل المتحرّر من الانفعالات. هنا يبدو الموقف الأخلاقي لكانط كما لو أنه لا يخلو من قسوة. لكن من حسن الحظّ أن الأمور ليست دائمًا بالنحو الذي تظهر عليه.

سنكون إجرائيين أكثر، ونطرح السؤال: لو كانٍ إيمانويل كانط مكان مامادو غاساما فكيف سيتصرّف؟ إجمالاً قد يبدو الموقف مرتبكًا للوهلة الأولى، غير أن استحضار التفاصيل ضروري وملهم أيضًا:

هناك طفل صغير متدلٍ من الطابق الرابع للعمارة، يمسك به جاره من الشقة المجاورة بصعوبة، ولا يملك من القوة ما يكفي لكي يرفعه، بل يوشك أن يرخيه لكي يسقط في مشهد مريع، في تلك الأثناء يمر كانط بالصدفة ويرى المشهد، وهو بحساب العقل يعرف أن المراهنة على انتظار مجيء رجال المطافئ بعد التمكّن من إخبارهم سيعني التفرّج على الكارثة، أو عدم الاكتراث على أقل تقدير.

كيف سيتصرّف؟

هناك جزئية بالغة الأهمية. لكي تكون المقارنة مكتملة كما ينبغي يجب أن نفترض كانط في العشرينات من عمره، مثل مامادو غاساما، ولديه ما يكفي من قوة ولياقة ورشاقة لكي

يتسلّق واجهة العمارة والوصول إلى الطابق الرابع، أو على الأقل لكيلا تكون المحاولة مجرّد تهوّر يضيف مأساة جديدة إلى المشهد.

في هذه الحالة، إن كان كانط منسجمًا مع نفسه سيفعل ما فعله مامادو غاساما بلا تردّد.

نعرف أن الاختبار افتراضي، وفي واقع الحال لا نعرف إن كان كانط قد تعرّض لموقف مماثل أم لا، لكن بوسعنا أن نعيد بناء الاستدلال انطلاقًا من المساءلة الكانطية لتصرّف مامادو.

سؤال: هل تصرّف مامادو بحرية أم بأمر نابع من مصدر خارج الذات؟

الإجابة: لقد كان مصدر الأمر نابعًا من داخل الذات.

سؤال: هل كان واعيًا بما يفعله، أم فاقدًا لوعيه؟

الإجابة: لو كان غير واعٍ بما يفعله لما نجح في تسلّق عمودي لأربعة طوابق فيٍ عمارة بتلك الدقة والمهارة والتركيز.

سؤال: هل كان يشعر بالخوف والحزن أثناء عملية التسلّق؟

الإجابة: لو كان خائفًا أو حزينًا لما امتلك القوة النفسية الكافية لبلوغ هدف يتطلّب كثيرًا من القوة والإرادة.

سؤال: هل امتثل لقانون يلزمه بالمجازفة لأجل إنقاذ الطفل، وقد يجازيه أو يعاقبه في المقابل، أم تصرف وفق ضميره الخاص؟

الإجابة: تصرف وفق ضميره الخاص.

سؤال: هل تصرف لأجل غاية أخرى غير إنقاذ الطفل؟

الإجابة: كان فعله الأخلاقي غاية في ذاته.

سؤال: هل يصلح تصرّفه لكي يصير قاعدة عامة للقادرين على التصرف بنفس النحو؟

الإجابة: تصرفه صالح للتعميم.

بهذا النحو تتوفّر في تصرفات مامادو شروط الفعل الأخلاقي بالمعنى الكانطي (النية الصادقة، استقلالية الإرادة، وحسابات العقل). يبقى التعديل الوحيد المطلوب لإنهاء المشكلة هو إعادة تعريف العقل بنحو أكثر شمولية بحيث يتضمّن المشاعر العليا للإنسان وغرائز السمو، من قبيل الرحمة والمحبّة والتضامن.

واضح من خلال رؤية المشهد أن مامادو أثناء تسلّقه لواجهة العمارة لم يكن فاقدًا لإرادته، بل لم يكن بوسعه أن ينجح في عملية التسلق بتلك الدقة والمهارة عبر شرفات الواجهة إلى غاية الطابق الرابع لو لم يكن مدركًا لقدراته الفعلية كما ينبغي، قادرًا على توظيفها بالنحو المناسب، ومحافظًا بذلك على إرادته كما يجب. لم يتحرّك بدافع الشفقة التي تجعل الإنسان في حالة ضعف ووهن، بل تصرّف بدافع الرحمة التي تحفظ للإنسان حيويته وعنفوانه.

على أن هناك مفهومًا كانطيًا قليلًا ما ننتبه إليه، أو أننا قد نمرّ عليه مرور الكرام، لكن لو انتبهنا إليه كما ينبغي لرأيناه مفهومًا محوريًا ومؤسسًا، وهو مفهوم « الإرادة الطيبة»، ويقصد بها - بتعديل طفيف في الترجمة - «النية الصادقة».

تكون النية صادقة بحسب كانط حين لا يكون للفعل أيّ قصد آخر غير الفعل ذاته، «أساعدك لأني أرى أن مساعدتك

فعل جيد في حد ذاته، ولا يحتاج الأمر إلى أي غاية أخرى تبرره، مادية كانت أم معنوية».

لكن ما الذي يبرهن للمرء على أن نيته صادقة بالفعل؟

إن الأفعال الوحيدة التي لا تخضع لأي غاية أخرى غير ذاتها هي أفعال الرحمة. عدا أفعال الرحمة فإن سائر الأفعال الأخرى تظل خاضعة لغايات أخرى تتعلّق بالمقابل الذي هو الأجر، أو الجزاء، أو الثواب، أو الشهرة، أو نحو ذلك.

المشاعر التي طردها كانط موجودة في أساس البناء الأخلاقي، ذلك أن الذي يبرهن على وجود نية صادقة ليس شيئًا آخر غير الشعور الشخصي الصادق بصدق النية، وهو ما يحيلنا إلى مسألة صفاء القلب، ولعل الأمر هنا يتعلّق بمعطى يمكن لكل شخص أن يختبره انطلاقًا من حدسه الذاتي الخالص.

على أن الحالة الوحيدة التي يمتلك فيها المرء يقينًا على صدق نيته هي مشاعر الرحمة:

«عندما أساعدك، عندما أتضامن معك، عندما أمنحك شيئًا من أشيائي، عندما أجازف لكي أنقذك، عندما أصرّ على أن أنصحك، عندما أمدّ لك يدي بسخاء، عندما أواسيك كما ينبغي»، في كل هذه الأفعال لا تكون النية في حالة صفاء كامل، ولا يكون الفعل الأخلاقي فعلًا في ذاته ولذاته، إلا حين يكون الدافع الأساسي هو الرحمة، ولا شيء سوى الرحمة.
❝

❞ الرحمة من منظور نيتشوي

«حين أموت دعوا النافذة مفتوحة»

فيديريكو غارسيا لوركا

الذين يدرجون نيتشه ضمن فلاسفة القسوة يجانبون الصواب والإنصاف بلا شك؛ لأنّ الرأي الصائب والمنصف - إن كان لا بدّ من تصنيف - أن نضع نيتشه ضمن فلاسفة الرحمة بلا أدنى تردّد. أما إصرار بعض الباحثين على إدراج فيلسوف «إرادة القوة» ضمن فلاسفة القسوة، فليس سوى انطباع متسرِّع وساذج أيضًا، ثم إنه ينمّ في أحسن الأحوال عن اعتقاد خاطئ بأن فيلسوف «تقويض الأخلاق» عندما يرفض الشفقة فإنه يرفض بالتالي كل قيم الرحمة والتعاطف والمحبة والعفو وما إلى ذلك، وهذا خطأ في التقدير وخلل في التفكير؛ لأن الفرق شاسع بين الشفقة من من حيث هي حالة وجدانية حزينة تصيب الإنسان بالضعف والأسى والتذمر، والرحمة من حيث اعتبارها حالة وجدانية مبهجة تمنح الإنسان القوة والعزيمة والإرادة. لكن لا بأس بفتح قوس قصير بالمناسبة لأجل التنويه إلى أن الطريق إلى قراءة نيتشه يجب أن يمرّ بالضرورة عبر سبينوزا، والذي كان يعتبره سلفًا له، وذلك لأجل تفادي كل سوء فهم قد يحدث في نظرتنا إلى المسألة الأخلاقية لدى نيتشه، وهذا مقام آخر للقول.

إلا أن المعضلة تبقى أكبر من مجرّد سوء فهم محدود الأثر ويخصّ فيلسوفًا بعينه؛ ذلك أن نيتشه يبقى هو الفيلسوف الأكثر تأثيرًا على مآلات الفلسفة الراهنة، لذلك من شأن الإصرار على تصنيفه ضمن خانة القسوة أن يجعل القسوة تبدو كأنها السمة الغالبة على الفلسفة الراهنة، وهذا خطأ في المعرفة النظرية وخطر في التوجيه السلوكي، لا سيما بالنسبة للباحثين الشباب، الذين بسبب مرحلتهم العمرية سيكونون الأكثر تأثّرًا بما يفهمون أو يراد لهم فهمه.

يجب تصحيح الرؤية فورًا وبلا تردد.

نيتشه فيلسوف عملي بامتياز، همّه الأول ليس أن يجعل الناس يعرفون ما لا يعرفون، ولا أن يجعلهم يعرفوا أكثر مما يعرفون، بل همّه الأكبر أن يعيش الناس أكثر مما يعيشون، ليس بحساب طول أمد الحياة بطبيعة الحال، لكن بحساب كثافة اللحظات، فيما يسميه بالعيش المكثف، أو العيش بكثافة.

نيتشه فيلسوف من فلاسفة فن العيش، فقد كان يعيش تأمّلاته ويتأمّل حياته باستمرار، ضمن جدل مفتوح ومتواصل. لذلك فإنه من بين الفلاسفة القلائل الذين ساهموا في التمهيد لعودة الحكمة إلى قلب الفلسفة المعاصرة، إضافةً إلى شوبنهاور بطبيعة الحال والذي كان يعتبره نيتشه مربّيًا. غير أن المعلوم بمقتضى الأحوال أن الحكمة لا تتحقّق في غياب الرحمة، وهذا ما أدركه شوبنهاور برؤيته الثاقبة، ثم استوعبه نيتشه بحسّه المرهَف. رغم ذلك، ليست هذه حجّتنا الحاسمة.

لدينا حجّة قد تكفي:

إن كان نيتشه ينتقد الشفقة بالفعل، بل لعله ينتقدها بلا شفقة أيضًا! فإن انتقاده للشفقة لكيلا تختلط علينا الأمور - يصلح لأن يكون منطلقًا للرحمة بمعناها الإنساني والفلسفي الأكثر نبلًا ومروءة؛ ذلك أن الفرق بين الرحمة والشفقة شاسع بما يكفي لكيلا نخلط بينهما، فالشفقة حالة انفعالية يفقد فيها المرء إرادته، ويغمره حزن شديد، ويتصرّف بالتالي من دون حاجة لأن يقتنع بأي حجة أو دليل، لذلك لا يندر أن يقع المشفقون في أتون الندم على إشفاقهم لأدنى سبب أو حتى من دون

سبب يُذكر. ومعلوم أن الندم من بين المشاعر التعيسة بحسب سبينوزا، بل هو أشدّها ضررًا على صحة الإنسان بحسب نيتشه. لذلك، عادة ما يكون المنحى على النحو التالي: تبدأ الشفقة حزنًا، ثم تغدو تعاسة، ثم تصير كراهية في الأخير. وهو مسار مبرَّر في كل الأحوال، كما تبرهن عليه خبراتنا الحياتية في آخر الأمر.

أما الرحمة فهي حالة وجدانية وعقلية يحقّق فيها المرء إرادته ويتصرّف خلالها وفق ما يقتنع به من أدلة وحجج واضحة، وحتى لو ظهرت له معطيات غير متوقَّعة فهي لن تلقي به في أتون الندم الحارق. أما إذا انتابه ما يشبه الندم لهذا السبب أو ذاك، فمعنى ذلك أنه منذ الوهلة الأولى لم يتحرّك بدافع الرحمة بل كان الدافع هو الشفقة. هنا وجب التمييز، ووجب التمرّس على التمييز.

ما الدلالة الفلسفية للرحمة؟

تحيل الرحمة الفلسفية في كلمات معدودة، إلى حالة عقلية ووجدانية تجعل الإنسان يرفض تبرير كل أشكال القسوة والألم والشقاء، حتى ولو كان ثمن رفض ذلك التبرير هو «تشاؤم» على منوال شوبنهاور، أو «عبثية» على منوال ألبير كامو، أو «عدميّة» على منوال إميل سيوران، أو أي شكل آخر من أشكال التعبير عن الخيبة وفقدان المعنى.

إن الرحمة القائمة على الخيبة لهي أكثر نبلًا وشهامة من القسوة القائمة على الأمل. علمًا بأن ما من أمل كبير إلّا وقد ينتج قدرًا كبيرًا من القسوة أيضًا، غير أن كل الآمال مغدورة في الحساب الأخير طالما أنها لا تطابق توقعاتنا بالتمام والكمال، وهذه حجّة كافية.

غير أن هناك حجة إضافية تخصّ نيتشه تحديدًا: إذا كان نيتشه يرفض الشفقة فلأنها تمثل نوعًا من الإسقاط الغريزي الأناني، بحيث إني عندما أشفق عليك يكون الشيء الذي أثار شفقتي هو تصوّري بأن ما وقع لك قد يقع لي بدوري، وبهذا النحو تكون شفقتي عليك مفعمة بمشاعر الحزن والخوف والذنب، ومن ثم ينتهي بي المآل لا محالة إلى كراهيتك بشكل

لا شعوري، وقد أعمل على اجتنابك أو إغفالك، أو تحميلك مسؤولية شقائك درءًا لعقدة الذنب. لذلك - وهذا ما يجب الانتباه إليه - كل الضحايا الذين تعاملنا معهم انطلاقًا من حالة الشفقة قد وصلنا بنحو لا شعوري إلى كرههم بنحو معلن أو غير معلن، ومن ثم نميل إلى نسيانهم في الأخير. الأمثلة في مجتمعاتنا وسياساتنا كثيرة ولا حاجة لعرضها تفاديًا للتشويش على المبدأ.

هكذا نفهم لِمَ أصرَّ سبينوزا على تصنيف الشفقة ضمن الأهواء التعيسة (الأخلاق)، في المقابل تبقى الرحمة موقفًا عقليًا قائمًا على المسؤولية والالتزام إزاء آلام الآخرين، بحيث يحاول من خلالها المرء أن يبذل قصارى جهده لكي يخفّف عن الآخرين آلامهم، وكلما نجح - ولو بمقدار ضئيل - يغمره قدر كبير من الفرح أيضًا، ولن ييأس في هذا الباب حتى ولو كان الباب مسدودًا، ليس لأن ما حصل للآخر قد يحصل له، ولكن لأن كل ألم هو نداء استغاثة باسم الإنسانية التي تسكن فينا، ويكفي ألّا يقبل المرء بأي تبرير للألم، حتى يتصرف عن طيب خاطر ومن دون حاجة إلى أن يفترض أن نفس الألم قد يحدث له بدوره.

تقوم الشفقة على مبدأ الأنانية، وتقوم الرحمة في المقابل على مبدأ الغيرية. ذلك أن الشفقة معناها أني أخشى أن يحدث لي ما يحدث لك، وأما الرحمة فمعناها أن ما يحدث لك يجب ألا يحدث لك، سواء أكان سيحدث لي أم لا. الألم شرٌّ غير مقبول، ظلم مرفوض في ذاته ولذاته، ولا يجوز تبريره بأي حال من الأحوال. لذلك ترتبط مشاعر الرحمة أساسًا بحسّ العدالة لدى الإنسان حين يكون صادقًا خالصًا فيرى في كل ألم ظلمًا غير مبرر.

على منوال سبينوزا فإن رفض نيتشه للشفقة لا يعني رفضه للرحمة؛ إذ شَتّان ما بين الشفقة والرحمة كما بيّنا ذلك.

إذا كان الإنسان هو الأسلوب كما يُقال، فسيكون نيتشه هو الفيلسوف الأكثر تعبيرًا عن رهافة الحس، وعن الحساسية المفرطة ضد كل أشكال الشقاء والألم ضمن الوضع البشري. لا أظن أن هناك فيلسوفًا آخر يفوقه في هذا المنحى، ذلك أن ما يبدو كأنه قسوة من طرف نيتشه إزاء الضعفاء والمرضى والنساء واليهود والعبيد والمتدينين والفلاسفة أنفسهم لهي

قسوة بالأحرى ضد كل ثقافة تعمل على ترسيخ مشاعر الوهن والخمول والتواكل والشقاء في نفوس البشر كافة؛ لأن نيتشه هو فيلسوف الفرح، لكيلا ننسى. فهل هناك رحمة أصدق من إعلان الفرح!؟

دعنا نقول عن قسوة نيتشه إنها قسوة في مستوى النقد الثقافي، قسوة في مستوى تشخيص أمراض الحضارة، قسوة في مستوى طلب العلاج. لكن مثلما يحدث في مجال الطب أيضًا، فإن القسوة في التعامل مع المرض تقابلها رحمة في التعامل مع المريض. هنا يكمن الأساس الأخلاقي لفلسفة صاحب كتاب (إنساني مفرط في إنسانيته). ❝

❞ الرحمة بين الدين والفلسفة

«عندما تشعر بالرحمة يكون الوقت مناسبًا لإصدار القانون»

قال حكيم للملك

في اللغات الأوروبية الحديثة هناك مصطلحات متنوعة للتعبير عن مفهوم الرحمة، فحين نتحدّث داخل الحقل الديني نستعمل مصطلحات معينة، وحين نتحدث داخل الحقل الفلسفي نستعمل مصطلحات مختلفة، وحين نتكلّم في المستوى الانفعالي الحسّي فإن القاموس يختلف.

يكمن الوجه الإيجابي للمسألة في إتاحة فرصة الضبط والتمييز بين الحقول بحيث لا تحيل الرحمة إلى خطاب الأديان دومًا وبالضرورة. غير أن تشتت المصطلحات الدالة على المفهوم نفسه، تبعًا لحقول دلالية مختلفة، قد يُضعِف المفهوم ويشتّت مركز ثقله، وهذا ما حدث بالفعل لمفهوم الرحمة في ما نعتقد. لذلك ليس مستغربًا أن نرى أحد كبار فلاسفة الأخلاق اليوم، سبونفيل، يدعو إلى تعويض كافة المصطلحات الدالّة على الرحمة بمفهوم الحب؛ فهو كافٍ في تقديره واعتقاده لكي يفي بالغرض (القاموس الفلسفي).

لا أنكر أن الأديان آمنت بالرحمة إيمانًا صريحًا منذ وقت مبكر، وبعض الأديان جعلته مفهومًا محوريًا بالفعل، لكن هذا في مستوى إعلان النيات فقط؛ لأن التجربة التاريخية للأديان كافة جعلتها تخسر معركة الرحمة في الأخير، حيث إنها حصرت مجال الرحمة على أتباع دين بعينه، وصولًا إلى أتباع طائفة بعينها، ومن ثم مذهب معيّن، ثم أتباع جماعة بعينها، ثم فرقة بعينها، ثم خلية بعينها، ثم لا شيء في النهاية؛ لأننا ما إنْ نفرِّط بالإنسان جزئيًا حتى ننتهي إلى التفريط به كليًا.

الترحّم هو التعبير الديني عن مشاعر الرحمة في سياق الشرط الإنساني الأكثر درامية، الذي هو الموت. لكن حين يتعلم المتدين أن يحصر الترحّم على موتى دينه حصرًا، وصولًا في سياق الانحسار إلى الاقتصار على موتى المذهب والطائفة والجماعة، فهنا نكون أمام قسوة مكشوفة.

الرحمة غير قابلة التجزيء، إما أن تكون أو لا تكون.

منذ أفلاطون إلى غاية راولز لم يكن للعدالة دافع آخر سوى الرحمة. بل الرحمة هي المنبع الغريزي النبيل للقيم الأخلاقية الأكثر نبلًا في العصر الحديث، من قبيل العدالة الانتقالية، والإنصاف، والديمقراطية التشاركية، ودولة الرعاية الاجتماعية، والمقاولات المواطنة، إلخ.

الرحمة هي الدافع الأكثر إنسانية في الإنسان، غير أنها دافع لا يقبل أي قيد أو تجزيء.

بل الرحمة معيار نبل القيم النبيلة كلّها؛ فلا تكون الشجاعة والتضحية أعمالًا نبيلة إلا إذا ارتبطت بمقاصد رحيمة، كأن تكون إنقاذًا، أو حماية، أو إنصافًا، أو نحو ذلك. إن الرحمة لهي الحجة الوحيدة التي تسمح للمرء بخرق كل القواعد القانونية والأخلاقية والدينية وغيرها. الدافع الأساسي للمسيح لأجل حماية تلك المرأة « الزانية» هو الرحمة، والدافع الأساسي لعمر بن الخطاب في تعطيل بعض الحدود هو الرحمة، الدافع الأول للتسامح الديني في التصوف الفلسفي

هو الرحمة، الدافع اليوم لكل القضايا الحقوقية المتعلّقة بالمناصفة والإنصاف هو الرحمة.

ذلك أن الفعل الرحيم هو الفعل الوحيد الذي غايته ذاته، لا مقابل، لا أجر، لا جزاء، ولا أي غاية أخرى مهما صغرت أو كبرت غير الرحمة نفسها. في أفعال الرحمة تكون الرحمة هي الفعل وغاية الفعل في الآن نفسه. لأجل ذلك كله فإن الرحمة معيار الحق والحقيقة معًا.

تكون الإجابة عن أي سؤال حقيقية بقدر ما تكون رحيمة، غير أن الإجابة الرحيمة قد لا تعني سوى أن ندفع بالخيبة إلى حدودها القصوى، بهذا النحو يكون الطلاق حقًّا من الحقوق حين يكون أرحم من زواج شقيٍّ بلا رجعة، وهذا على سبيل المثال. وحتى الموت قد يكون حقًّا من الحقوق حين يكون أرحم من حياة شقية مليئة بالألم والمعاناة.

حين نمنح الرحمة للآخرين تبعًا لشروط مسبقة، قد تتعلّق بالهوية أو الولاء أو الموقف أو الثمن، فإننا نقتل الرحمة في نفس الوقت الذي نمنحها، بحيث نمنحها ميتة إذًا.

حين نمنح الرحمة للآخرين ونطلب مقابلًا لها نكون مخطئين مئة في المئة؛ لأن المقابل أخذناه مسبقًا وبالكامل؛ ذلك أن الشعور بالفرح هو الهدية التي نمنحها لأرواحنا حين نمنح الرحمة للآخرين. على أن الفرح هو منبع الصحة والسعادة والجمال.

مرة أخرى، لسنا ننكر أن الرحمة تمثل جوهر الأديان، على الأقل في مستوى إعلان النيات، غير أن الحاصل في النهاية أنها فقدت جوهرها الرحيم في غمار التجربة التاريخية الشاقّة والطويلة، وضيّعت بذلك مشروعيتها الأخلاقية التي لأجل أن تسترجعها فهي تحتاج إلى إجراءات إصلاحية ثلاثة، بوسعنا أن نستعرضها على النحو التالي:

أوّلًا، يجب أن يكف الخطاب الديني عن إثارة مشاعر الخوف، ما يعني - من جهة أولى - أن يهجر قصص الرعب الأخروي التي تنمّي التعاسة والشقاء، وفق تحذير أفلاطون في كتاب (الجمهورية)، كما يجب عليه - من جهة ثانية - أن ينقل علاقتنا مع الله من حالة الهلع والفزع والجزع إلى حالة المحبّة والعشق والشوق، على منوال أدبيات أهل التصوف الفلسفي (ابن عربي، الرومي، وغيرهما)، وهو ما يعني أن علينا الانتقال من إلهيات القسوة إلى إلهيات الرحمة. هذا الانتقال اللّاهوتي ضروري وممكن.

ثانيًا، يجب أن يكفّ الخطاب الديني عن إثارة مشاعر الحزن، ما يعني أن يترك العادات والخطابات المهيّجة للانفعالات المسيلة لدموع الأسى والتعاسة، التي لا دور لها سوى ملء نفوس الناس بأحاسيس الإثم والذنب والندم بنحو يشلّ قدرات العقل، ويدمّر قيم المواطنة، ويُضعف ثقافة المؤسسات. وهنا تكمن أهمية الدرس الأساسي لسبينوزا، وهو ما يعني أن علينا الانتقال من نمط تديّن سوداوي ومتجهِّم إلى نمط تديّن احتفالي ومبتهج. هذا الانتقال اللاهوتي ضروري بدوره وممكن أيضًا.

ثالثًا، يجب أن يكفَّ الخطاب الديني عن إثارة مشاعر الكراهية، وهو ما يستلزم القيام بنقد ذاتي جدّي وجذري لغاية تقويض الجهاز المفاهيمي الحاضن لثقافة الحقد والحسد والغيرة والضغينة، وهي الثقافة التي يؤطّرها ما يسمى في الفقه الإسلامي بمبدأ الولاء والبراء، وهذا على سبيل المثال، وهو ما يعني أن علينا الانتقال من إيمان قائم على الحقد والكراهية إلى إيمان قائم على العشق والمحبة. هذا الانتقال اللّاهوتي ضروري كذلك وممكن أيضًا.

بالجملة، فإن المطلوب منا هو الإجراء التالي:

يجب علينا أن نجعل الرحمة مقياسًا للحق والحقيقة في المجال الديني، بل وفي سائر المجالات. ❝

❞ واجب الذاكرة أم واجب الغفران؟

«نسيان الحقّ حقّ أيضًا»

قال حكيم للملك

ضدّ ما يسمّى بواجب النسيان، يلحّ جاك درّيدا على ما يسميه بواجب الذاكرة، ولعله يبدو للوهلة الأولى كأنه محقّ في رأيه طالما يتحدّث باسم الضحايا على وجه الافتراض، بل لعله يتحدّث باسم الضحايا الأكثر إثارة في الفكر السياسي المعاصر، ضحايا المحرقة النازية.

درّيدا محقّ من حيث المبدأ، غير أن الحقّ هنا مثل سائر الحقوق الأخرى، ما إن ندفع به إلى حدوده القصوى حتى ينقلب إلى نقيضه. يقول المثل الشائع: «إذا زاد الشيء عن حده انقلب إلى ضده». في هذا المثل البسيط تكمن حكمة بليغة.

تندرج أطروحة درّيدا ضمن ما يسمى في الفلسفة السياسية المعاصرة بواجب الذاكرة، وتسمى في لغة السياسة اليومية بـ«صفر تسامح»، وهي أطروحة تشبه نوعًا من المفارقة المستساغة، ولا تخفى عن عموم الباحثين في حقل الفكر المعاصر. غير أننا لا ننوي العمل على تفكيكها وفق أسلوب درّيدا، بل سندفع بها إلى حدودها القصوى لكي نختبر حدود صلاحيتها في الزمان والمكان.

ماذا سنفعل؟

في زمن نهاية السرديّات الكبرى التي كان بوسعها أن تبرر الأمر الواقع أو الأمر المتوقّع، فإننا لا نزال في حاجة إلى سرديات صغرى بوسعها أن تنسف مبررات الأمر الواقع أو الأمر المتوقَّع. ومن حسن الحظ أن لدينا إحدى السرديات الصغرى التي تصلح للاختبار. يتعلّق الأمر بحكاية تختزل مجمل النقاش الفلسفي للنصف الثاني من القرن العشرين (التمييز العنصري، النازية، العدالة، الإفلات من العقاب، الغفران، إلخ)، ولعل الموقف الذي تطرحه يبقى شائكًا من

وجهة نظر أخلاقية، غير أنه يمتحن في الوقت نفسه أهم مدارس الفلسفة الأخلاقية.

هكذا هو ملخّص الحكاية التي قد تكون أطوارها النهائية لا تزال جارية بنحو سرّي في مكان ما من العالم:

لعله سباق محموم ضدّ الساعة البيولوجية لعجوز قد يكون لا يزال على قيد الحياة بعد أن تخطى عتبة القرن بثماني سنوات إضافية، وقد يكون توفّى في السنوات القليلة الماضية من دون علم من يعنيهم أمره؛ فلا أحد يملك اليقين في هذا الباب أيضًا. لقد أصرّ الرجل أن يمضي عمره الطويل هاربًا من الملاحقة الماراثونية، وأما بخصوص المعنيين بملاحقته فإنهم يصرّون على أن يمضيها في السجن حتى بعد أن تخطّى عمره المئة عام، وذلك طلبًا للعدالة!

قد لا يكون بريئًا في النهاية، بل قد يكون متورّطًا في جرائم ضد الإنسانية، ما يعني أنه مجرم بالمعنى السياسي للجريمة، غير أن جرائمه إن ثبتت فهي تعود إلى ما قبل سبعين عامًا

خلت، وقد خلت من كل شيء إلّا من مطاردة محمومة في مسافات طويلة شملت دولًا ومدنًا وقارّات ولم تسفر عن أي شيء، بيد أنها لم تتوقّف يومًا واحدًا طالما العدالة مطلب مقدَّس.

بالأحرى، من سوء حظ الرجل أنه وجد نفسه أمام عدالة لا تعترف بالحق في النسيان مهما طال الزمن. علمًا بأنّ مصطلح العفو (أمنستي) في دلالته اللغوية اليونانية يعني القدرة على النسيان. وليس يخفى كذلك أن القدرة على النسيان تضمنها أيضًا إجراءات التقادم، والتعويض عن الأضرار، وطلب الصفح، وإمكانية إصدار العفو، وإعلان الاعتذار، وما إلى ذلك من إجراءات تندرج ضمن ما يسمى بالعدالة الانتقالية. علمًا أيضًا بأن العدالة الانتقالية هي الإجراء المناسب للمجتمعات الخارجة لتوّها من حرب أهلية طاحنة، أو نظام استبدادي شرس، وذلك بصرف النظر عن حجم الجرائم المقترفة.

لكن للرجل حكاية أخرى تثير بعض الريبة كما سنرى...

يبدو أنّه لم يُقدِّم للضحايا ما يكفي من صكوك الغفران والتكفير عن الذنب، جراء الجرائم التي سبق أن شارك في بعضها، ولذلك قرّر مركز سيمون فيزنطال الدّولي المتخصّص في متابعة قدماء النازيين، تقديم ملف يؤكد ضلوع الدكتور أربيرت هايم في جرائم ضدّ الإنسانية.

لا يخفى بالمناسبة أن بعض الدول الأوروبية قد قامت في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، بسن قوانين تستثني الجرائم ضدّ الإنسانية من قانون التقادم. والمقصود تحديدًا جرائم المحرقة النازية، بحيث بدأ يتشكّل وعي أخلاقي جديد ضدّ فضيلة النسيان، ضمن ما يصطلح عليه البعض باسم «واجب الذاكرة»، وهنا بالذات يكمن الأساس الأخلاقي لأطروحة جاك درّيدا.

ماذا عن ملف المتابعة؟

أهم ما يتضمّنه ملف متابعة الدكتور أربيرت هايم، أنّ الرجل عمل خلال سنوات الأربعين من القرن الماضي طبيبًا في المعتقلات النازية، وكان يجرب على بعض المعتقلين تلقيحات تهدف إلى تحسين النّسل، إضافة إلى مشاركته في تعذيب كثيرين منهم، مما أدى إلى وفاة بعضهم.

لكن، هناك جزئية بالغة الأهمية:

إن ما يثير بعض الريب هو أن المتهم سبق أن اعتقلته القوات الأمريكية يوم 15 مارس 1945، وأمضى سنتين من الأشغال الشاقة في مصنع للملح، وبعد ذلك وبنحو مفاجئ أطلق سراحه العام 1947. على أثر ذلك السراح عاد لكي يعيش حياة طبيعية وعادية داخل المجتمع الألماني لمدة سنوات طويلة، عمل أثناءها طبيبًا في أحد المصحّات، وتزوّج وأنجب أطفالًا، ومع مرور السنين والأيام بدا وكأنّ كل شيء قد طواه النسيان.

لكن في العام 1961، وبنحو غير متوقّع، عاد مركز سيمون فيزنطال للمطالبة باعتقاله بناء على ملف حصل عليه المركز من شهود أفادوا تورّط الدكتور هايم في جرائم ضدّ الإنسانية. وجدير بالملاحظة أيضًا أن المركز إياه كان يقدم مكافأة مالية لكل شاهد أدلى بما يفيد تورّط أي شخص في جرائم المحرقة، وهو الاعتراف الذي أدلى به مدير المركز نفسه، إفراييم زوروف في كتابه المعنون بـ«قنّاص النازيين»، وهو الأسلوب الذي عارضه كثير من الضحايا الذين رفضوا بسبب ذلك التعاون مع مركز سيمون فيزنطال.

في العام 1962، وبينما كانت السلطات الألمانية تستعدّ لإلقاء القبض عليه، تمكّن الدكتور هايم من الهرب إلى خارج ألمانيا، وذلك بعد أن أودع ثروته المالية في أحد المصارف لكي يستفيد منها أبناؤه في حال وفاته. بعد فراره من ألمانيا عاش بين سنتي 1967 و1969 في مصر، ثم أنشأ مصحة في الأوروغواي بين العامين 1979 و1983، وبعد ذلك لم يُعرف له أثر سوى شائعات هنا أو هناك بين الفينة والأخرى، وفي كل ذلك ساعدته الشبكة السرية «الأوديسه» المتخصصة في إخفاء قدماء النازيين.

في العام 2005، (وقد ناهز الرجل وقتها الرابعة والتسعين من العمر)، تحدّثت بعض الصحف الأوروبية عن بلاغ توصّلت إليه السلطات الإسبانية، يفيد بوجود الدكتور هايم داخل حدود الأراضي الإسبانية. وقتها ساد الاعتقاد بأن «العدالة» قاب قوسين أو أدنى من القبض على ذلك الهارب المئوي. لكن رغم تحرّك الأمن الإسباني إلّا أن الهدف لم يتحقّق.

في العام 2008، أصدر مدير مركز سيمون فيزنطال كتابه الوثيقة «قنّاص النازيين»، الذي تُرجم فور صدوره إلى عديد من اللغات الأوروبية. وقد تحدّث فيه إفراييم زوروف، مدير المركز، عن خلاصة تجربته الطويلة في ملاحقة قدماء النازيين، واختار لأحد فصول الكتاب العنوان التالي «الدكتور هايم، المبحوث عنه كثيرًا».

في ذلك الفصل، يؤكّد «قناص النازيين» أمله العظيم في أن يرى الدكتور هايم يمضي ما بقي من أيامه في السجن، ويوضح كيف أن هدف القبض على الدكتور هايم يدخل

ضمن مشروع كبير يحمله المركز ويسمى بـ«عملية الفرصة الأخيرة».

هل ضاعت الفرصة الأخيرة؟

لا ندري.

غير أننا لا نفشي سرًّا إذا أشرنا إلى وجود ضغط كبير في عديد من الدّول، قد يصل إلى حد الابتزاز العلني لبعض الإعلاميين والمثقّفين والأحزاب والنخب الغربية المثقلة بعقدة الذنب بسبب ذاكرة الهولوكوست، وباستعمال ملصقات دعائية وندوات صحافية ومراسلات دبلوماسية لغاية ضمان أكبر قدر من التعاون والانخراط في إعادة فتح ملفات الجروح القديمة، من دون الحديث عن أدنى فرصة للعفو أو الصفح أو الاعتذار أو طي صفحة الماضي بأي شكل من الأشكال.

بيد أن الواجب الإنساني يلزمنا بالتنبيه إلى ما يلي:

قد يكون صحيحًا أن الجرائم التي قامت بها النازية أبشع جرائم التاريخ المعاصر، غير أن «الإكثار من المحرقة يقتل المحرقة» كما قال أحد الصحافيين الغربيين ذات مرة. وفعلًا، فإن الاكثار من الشيء يقتله، ولا شك أيضًا أن صعود نجم اليمين المتطرّف يندرج ضمن بعض الارتدادات العكسية للتفريط في حق الشعوب في النسيان أيضًا.

تطلب الشعوب العدالة بلا شك، غير أنها ترغب أيضًا في نسيان مآسي الماضي، لكي تتحرّر من الانفعالات التعيسة كافة، على رأسها عقدة الذنب، والشعور بالندم والأسى، والخوف الدائم من أشباح الماضي.

لا شك أيضًا أن عقدة الذنب من أشد غرائز الانحطاط خطورة على الصحة الروحية للإنسان وفق تنبيه طبيب الحضارة، نيتشه.

مؤكد أن هناك جرائم ضدّ الإنسانية، وهناك أيضًا محاكمات واعتقالات وإعدامات - بصرف النظر عن حيثياتها - تعرّض لها أشهر القادة النازيين عقابًا لهم على ما اقترفوه من جرائم ضد الإنسانية، وهناك بعد تلك المآسي كلّها مرحلة جديدة من التاريخ الألماني، وهناك كثير من الدروس والعبر للبشرية جمعاء، لكنّ ثمّة درسًا نسيه بعض الناجين من المحرقة النازية، والذين نصَّبوا أنفسهم ناطقين باسم الضحايا وحراسًا للذاكرة!!

بالطبع نحن لا ندافع عن المجرمين، ولا ننكر حق الضحايا في طلب العقاب، لكن حين تخفق الضحية في التفوّق الأخلاقي على الجلّاد، وحين تعجز عن التحرّر من مشاعر الثأر والكراهية والانتقام، وحين لا تملك ما يكفي من الشجاعة لتقبّل الاعتذار وقبول الصفح والغفران وطي صفحة الماضي لأجل نمو النوع البشري وتحقيق الكرامة الإنسانية، فإنها سرعان ما تتحوّل إلى جلاد جديد، وقد تصير أشدّ وحشية، وهذا ما يجب العمل على تفاديه. إن إثارة هذا الموضوع بالطريقة التي تحصل وتتكرّر، يؤدّي إلى تكريس أفكار الانتقام، والانتقام غالبًا ما يكون أشد عنفًا من الجريمة نفسها لأنه يحوّل الجريمة إلى جريمة مستمرّة. تصبح

الجريمة مستمرة حتى بعد أن يموت المجرم، وبعد أن يقدّم شعب مثل الشعب الألماني كافة صكوك الاعتراف.

إن النازية مثال كغيرها من منظمات القتل المنظّمة، والتي آخرها داعش، التي قدمت نماذج رهيبة في وحشية القتل، على قاعدة المظلومية والانتقام.

لا شك أنه يجب تطبيق العدالة التي تعاقب بحيث يؤدّي العقاب إلى وقف الظلم، ووقف القتل. لكن عندما تنتهي كل الظروف التي ولّدت هذه الوحشية، وعندما تنتفي إمكانية قيام هؤلاء بأعمال جرمية، يكون السؤال حول مبدأ تطبيق العدالة!

لكن المبالغة في «تطبيق العدالة» تقتل العدالة.

لماذا؟

لأن القدرة على العفو، والنسيان، والمصالحة، وطي صفحة الماضي، والإنصاف، والاعتراف، والتسامح، والغفران، كل تلك القدرات الأخلاقية تمثل أساسيات العدالة، بل جوهرها. قد نتفهّم الإصرار على الاعتراف والإنصاف كما هو حال الأرمن مثلاً، لكن بعد ذلك يأتي الغفران.

قد يقول قائل: «لا يجوز الغفران إلا حيث يكون الغفران ممكنًا»، نردّ بالقول، حين يبدو الغفران ممكنًا فنحن لا نحتاج إليه. إننا لا نحتاج إلى الغفران إلّا حيث يبدو الغفران محالًا أو صعبًا أو بعيد المنال.

بل لعل عدم الاستعداد لتقبّل فكرة الغفران هو الدليل الحاسم على أننا في حاجة إلى الغفران باعتباره ثقافة وسياسة وتربية أيضًا.

ذلك أن نسيان الحقّ حقّ أيضًا.

إن حقي في أن أغفر وأنسى، لهو تعبير عن قيمة أخلاقية كبيرة جدًا، وتعبير عن أنني أرى أن عيش حياتي وحياة أولادي لاحقًا بطمأنينة، هو أعظم من تكريس فكرة الانتقام تحت شعار العدالة. ❝

الفصل السادس
الجمال والعزاء

❞ الرهان الجمالي

«خير الجمال هو الجمال المحتمل»

تميم البرغوتي

هناك فرق واسع بين المعنى والقيمة. قد يكون للشيء معنى لكن لا تكون له قيمة، والعكس صحيح. إذا قلت مثلًا: «أنا أرى الشمس مشرقة»، فهذه العبارة لها معنى بكل تأكيد غير

أنها من دون أي قيمة طالما الشمس لا تكون إلا مشرقة، أما إذا قلت «أنا أرى الشمس مبتسمة»، فهذه العبارة قد تكون بمنظور الحقيقة الصارمة بلا معنى طالما الشمس لا تبتسم، غير أنها لا تخلو من قيمة، هي قيمة جمالية ووجدانية.

بوسعي التقدّم في التحليل باستعراض مثال إضافي:

لا يمكنني أن أستمتع بوجود هذه الفراشة التي تتراقص الآن فوق مكتبي إلّا حين أكفّ عن التساؤل عن سبب وجودها هنا بين أوراق جامدة، وبحيث أنظر إليها في ذاتها من حيث شكلها وألوانها وحركاتها، وعلى الأرجح فإنها هنا بلا سبب محدّد.

يمكننا إجمالًا أن نستمتع بالقيمة الجمالية بمعزل عن أسئلة المعنى والسبب والغاية وما إلى ذلك.

ذلك أن اللّحظة التي نكفّ فيها عن البحث عن المعنى، هي اللحظة بالذات التي يمكننا أن نشعر فيها بجمال الأشياء، والحال أننا لا نستطيع الاستمتاع بتذوّق الموسيقى إلّا عندما نكفّ عن السؤال عن المعنى والجدوى - تاركين ذلك للنقّاد - طالما لا يتعلّق الجمال بالمعنى بل بالقيمة، ولذلك أيضًا، كثيرًا ما يحرمنا الإصرار في البحث عن المعنى من إمكانية الشعور بالجمال.

كذلك الأمر بالنسبة للوحات التشكيلية. لن نتمكّن من الاستمتاع بالمشاهدة إلّا إذا توقّفنا عن السؤال عن المعنى، وتوقّفنا عن طرح أسئلة من قبيل «لماذا هذا اللون هنا؟ لماذا هذا الشكل بهذا النحو؟». إن مثل هذه الأسئلة لتبدو كما لو أننا نسأل إجمالًا: «لماذا هذا الشيء جميل؟». إن الأشياء الجميلة هي جميلة من دون «لماذا؟»... وهذا كل ما في الأمر.

انعدام المعنى لا يعني انعدام القيمة، لاسيما حين يتعلّق الأمر بالقيمة الجمالية، بل قد يكون انعدام المعنى فرصة لبروز القيمة الجمالية بجلاء.

لذلك لا أرى سببًا في إصرار البعض على استعمال وسائل التكنولوجيا المتطورة لغاية الكشف عن خلفيات لوحة الجوكندا على سبيل المثال، من حيث تحديد نويات الرسّام لحظة بلحظة، انطلاقًا من إعادة تشكيل مراحل الرسم عبر تحديد طبقات الألوان في الزمان والمكان. كل ذلك لا أرى فيه سوى انحياز للعقل الأداتي على حساب العقل الجمالي، وتفريط بالتالي في القيمة الجمالية من أجل معنىً لا معنى له في النهاية.

لأجل ذلك أيضا - وهذا هو بيت القصيد - لدينا فرصة لكي نستمتع بالرؤية الجمالية للحياة لقاء عدم الإلحاح في التفتيش عن المعنى. والحال أن الحضارة المعاصرة بقدر ما تقترب من فكرة أن الحياة بلا معنى فإنها تستطيع أن تدرك بالموازاة بأن الحياة لها قيمة أخلاقية وجمالية هائلة.

على ذلك الأساس يمكننا أن نستنتج ملاحظة بالغة الأهمية: بقدر ما كان للحياة معنى في العالم القديم، أو ذلك ما كان الناس يظنونه، إلا أن المعنى كان يجعلها بلا قيمة أيضًا.

كيف ذلك؟

مثلًا، طالما غاية الحياة هي عالم ما بعد الموت فإن وجودها لا يحمل أي قيمة في ذاته، وطالما غاية المرأة الإنجاب فإن وجودها لا يحمل أي قيمة في ذاته، وطالما غاية العبد أن يخدم سيده فإن وجوده لا يحمل أي قيمة في ذاته، وهكذا دواليك.

لذلك كله فإن فقد المعنى اليوم هو ما يمنح للحياة فرصة استرجاع قيمتها الأخلاقية والجمالية، التي فقدتها بسبب كل من التديّن التقليدي والعقل الأداتي على حد سواء.

لعل المعادلة اليوم ستكون على النحو التالي: بقدر ما تبدو الحياة بلا معنى فإنها تبدو أكثر جمالًا، مثل الموسيقى، والرقص، واللوحات التشكيلية.

حين نوازن بين المعرفة العلمية والعقل الجمالي في رؤيتنا إلى العالم، بحيث لا ننظر مثلًا إلى غيوم السحاب باعتبار غايتها أن ترسل المطر فقط، وإن كان هذا مهم بلا خلاف، بل نتعلّم بالموازاة كيف ننظر إليها في ذاتها ولذاتها أيضًا، فإننا في تلك اللحظة سنستمتع بالنظر إلى تشكيلاتها المتغيّرة مثلما كنا نفعل أيام الطفولة.

مهمة العقل الجمالي أن ينقذنا من العدمية الناجمة عن الشعور بانعدام المعنى.

ذلك هو الرهان. ❝

❞ وظيفة الجمال

«جميلهْ كالتقاء الحلم باليقظة»

محمود درويش

لا بأس بأن نلعب باستعراض مشهد بسيط لأجل تغيير الجو، فاللعب مهم جدًّا كما سبق وأن أوضحنا.

لنتصوّر المشهد التالي:

سيدة أنيقة تمشي وسط الشارع، فجأة تتوقف، تلتفت وراءها إلى الأرض قليلًا، تنحني بتأنٍّ، تلتقط جسمًا من الأرض، ومن دون أن تدقّق فيه، تضعه في حقيبتها اليدوية ثم تمضي في حال سبيلها. (انتهى المشهد).

السؤال الآن، ما عساه يكون ذلك الجسم الذي التقطته تلك السيدة من الأرض؟

لعل الإجابة الأكثر دقة هي أن نقول: «لا نعرف».

لكن، رغم ذلك، ثمّة بعض الاستنتاجات العامة التي يمكننا التعويل عليها بهامش ضئيل من الخطأ.

مثلًا، ذلك الجسم الذي التقطته تلك السيدة من الأرض له بكل تأكيد وظيفة معيّنة، أي إنه يصلح لأداء وظيفة أو مجموعة من الوظائف المحدّدة، أو على الأقل فإن تلك المرأة قد تصوّرت الأمر على ذلك النحو.

هذا الاستنتاج مؤكّد في كل الأحوال؛ إذ لا يمكننا أن نتصوّر سيدة أنيقة تتجشّم عناء الانحناء لأجل التقاط جسم ليست له أي وظيفة.

ما هي الوظيفة المحتملة لذلك الجسم؟

مرة أخرى، ستكون الإجابة الأكثر دقّة هي أننا لا ندري على وجه التحديد، لكن بالرؤية الإجمالية فإن تلك الوظيفة لا تخرج عن أحد الوجهين:

1 - قد تكون وظيفة استعمالية، بحيث يصلح ذلك الشيء للاستعمال في مجال من المجالات، كأن يكون جزءًا مكملًا لجهاز ما، أو أداة لها دور معين، أو شيئًا يمكن إعادة تدويره، أو أيّ شيء يمكن أن تستفيد منه.

2 - قد تكون وظيفة جمالية، بحيث يصلح ذلك الشيء للتزيين، من قبيل أن يكون تحفة لتزيين البيت، أو تزيين الجسد، أو نحو ذلك.

دعنا الآن نتناول خلاصة إجمالية وأولية قبل العودة إلى المشهد:

علاقتنا بالعالم، وبأشياء العالم، لا تخرج عن تينك الرؤيتين: إما أننا نعتمد على الرؤية الاستعمالية التي هي وجهة نظر العقل الأداتي؛ أو أننا نعتمد على الرؤية الجمالية التي هي وجهة نظر العقل الجمالي.

العقل الأداتي هو العقل الذي أنتج العلوم والتكنولوجيا، وتكمن غايته الأساسية في السيطرة على الطبيعة. لعل الأمر هنا يتعلّق بغاية جبارة، أنتجت العلم المعاصر، وحملت الإنسان على التخطيط لتعديل جيناته الوراثية، وصولًا إلى محاولة بناء مستوطنات خارج كوكب الأرض.

لكن هنا يكمن التحدّي الأساسي، وهنا يكمن الرهان الأعظم أيضًا، يجب أن يكون مسار سيطرة الإنسان على الطبيعة الخارجية متوازنًا مع مسار سيطرته على طبيعته الداخلية. ليس عيبًا أن نسعى إلى السيطرة على الطبيعة، والتحكم فيها،

غير أن العيب كلّه في أن نسعى إلى السيطرة على الطبيعة والتحكّم فيها ونحن عاجزون عن السيطرة على ذواتنا والتحكم فيها.

هذا التحذير لا نطلقه لأجل التوقّف عن مسار العلم، أو رغبة في إعلان الطلاق مع الحضارة المعاصرة كما يحلم البعض، بل عكس ذلك تمامًا، فالخيار الأعقل هو استكمال الطريق، بوعي جديد لا يبخس الزاد الموجود، ولا يستغني عن الزاد المطلوب.

الإنسان يتيم في الكون، لا سيد له ولا سيد عليه، وهو إن لم يتعلّم كيف يكون سيد نفسه بنفسه فسيتحوّل إلى مجرّد طاغية يطغى، ليس بالمعنى السياسي على وجه الحصر، بل بالمعنى الوجودي إجمالًا. لذلك سيكون الزاد المطلوب زيادته لأجل مواصلة الطريق هو الحكمة.

لقد قدم لنا أفلاطون في (الجمهورية) التعريف الأكثر دقة للطاغية: الطاغية شخص لا يحكم نفسه ويريد أن يحكم

الآخرين، ولذلك فهو يتميّز بثلاث خصال: أوّلًا، إنه مستبد لا يستطيع أن يتحكّم في نفسه؛ ثانيًا، إنه شقي لا يستطيع أن يكون سعيدًا في حياته؛ ثالثًا، إنه عبدٌ لا يستطيع أن يخدم نفسه إن لم يخدمه الآخرون.

نعرف كيف يساعدنا العقل الأداتي في السيطرة على الطبيعة، لكنّ السؤال هو كيف يساعدنا العقل الجمالي في السيطرة على ذواتنا؟

إننا لنعرف حقّ المعرفة الدّور الذي لعبته بعض الروايات العالمية في مجال الأدب في إعداد خيال الشعوب المتحضّرة لتقبل إلغاء عقوبة الإعدام، مثلًا رواية (اليوم الأخير لمحكوم بالإعدام)، نعرف كذلك الدور الذي لعبه الفيلم الأمريكي الشهير (فيلادلفيا) الذي أخرجه جوناثان ديم، وعُرض العام 1993، في قيم ترسيخ التسامح بالنظر إلى محظورين (تابوَيْن) كبيرين: الإيدز والمثلية.

عمومًا، لقد أثبتت الفنون الجميلة قدرتها على تغيير مواقف الناس عبر تهذيب غرائزهم وانفعالاتهم، ولدينا أمثلة من الواقع.

مثلًا:

امرأة مطلّقة تكدح طول النهار في أعمال الحقل لأجل رعاية صغارها، ومرّة في الأسبوع أو حتى في الشهر تختطف متعة مسروقة مع صديق لها. في الواقع، قد لا نتعاطف معها، بل قد نحرِّض عليها، وقد نرغب في أن تلقي الشرطة القبض عليها، وقد نسعى إلى ذلك.

لكن... المشهد نفسه حين نراه في المسرح أو السينما أو نقرأه في رواية، سرعان ما يتحول موقفنا جذريًا من نطاق الحقد والكراهية إلى نطاق المحبّة والتعاطف، حيث نجد أنفسنا متعاطفين مع قصة عشقها، ولا نتمنّى أن يحدث لها أي مكروه.

ما الذي تغيّر؟

الذي تغيّر هو أننا نتعامل مع السينما والمسرح والرواية انطلاقًا من العقل الجمالي. والعقل الجمالي قادر على لجم الغرائز البدائية، غرائز الغيرة، والحقد، والتشفّي. لذلك، في مجال الإبداع الفنّي نفرح إذا أخطأت الرصاصة الهدف، نفرح إذا تمزّق حبل المشنقة، نفرح حين يجتمع العشاق الولهون، طالما أن العقل الجمالي قادر على لجم غرائز الضغينة والانتقام.

لذلك نفهم كيف تقود الحرب على الفنون الجميلة إلى مجتمع القسوة عبْر تغوّل ما يسميه سبينوزا بالانفعالات الحزينة، وما يسميه نيتشه بغرائز الانحطاط، وما يسميه فرويد بدوافع الموت.

في الواقع، لا يقدّم لنا الفنان الأشياء الجميلة، بل يقدّم لنا الرؤية الجمالية للأشياء. الفنان العبقري هو من يقدّم لنا

الرؤية الجمالية للأشياء التي قد لا نراها جميلة في الواقع. مثلًا، ليس الرسام العبقري من يستطيع أن يُظهِر الجمال في وجه فتاة جميلة في العشرين، بل من يستطيع أن يُظهر الجمال في تجاعيد امرأة في التسعين، الفنّان من يستطيع إيصالنا إلى تلمّس الفرح في وجه رجل متعب أو فقير، وليس من يُظهره في وجه رجل يعيش في رغد. بهذا نشعر بأن اللوحة جميلة. هذا ما تقوله مثلًالوحة الحذاء لفان جوخ.

لقد راهن الفيلسوف الألماني شيلر على ما يسميه بالتربية الجمالية للنوع البشري؛ لأن الإنسان الجمالي في نظره هو الإنسان الكوني بامتياز. وهو يستند في ذلك إلى كانط الذي يرى أن ملكة الحكم الجمالي هي نفسها لدى كل الناس. هكذا فإن عزفًا جميلًا على آلة السيتار الهندية، أو آلة الكورا الإفريقية، سيكون عزفًا جميلًا بالنسبة للبشرية جمعاء.

يتمتّع الإنسان الجمالي بقدر كبير من التوازن بين العقل والغرائز، ولذلك يراهن عليه شيلر.

لكن، وجبت الإشارة أيضًا إلى أن شيلر كان بذلك النحو ينتقد أزمنة الرعب التي أنتجتها الثورة الفرنسية، ويعتبرها خطرًا يتهدّد البشرية جمعاء.

وهذا مقام يحتاج إلى تأمل.

غير أني لا أريد أن أنهي كلامًا في الجمال بكلام في السياسة، بل كما بدأته تمامًا أريد أن أنهيه بمشهد السيدة التي انحنت لكي تلتقط ذلك الجسم من الأرض وتضعه في محفظتها.

ما الذي بوسعنا أن نتوقّع أن يكون ذلك الشيء الذي التقطته تلك السيدة؟

لنطرح السؤال بصيغة فنية احترافية، ما الذي يمكن أن يتصوّره مخرج عبقري بالنسبة لمشهد كذلك؟

سيذهلنا بكل تأكيد.

ما معنى أنه سيذهلنا؟

معنى ذلك أنه سيحقّق المعادلة التالية: غالبًا ما يكون التوقّع الأقرب إلى الحقيقة قريبًا منا إلى درجة أننا لا نراه، وبهذا النحو سيذهلنا تمامًا كما تذهلنا الإجابات التي عادة ما تكون قريبة منا إلى درجة أننا لا نراها.

فعلًا، لا تكمن القدرة الاستشرافية للفنان العبقري في أن يكشف لنا عن الأشياء البعيدة عن مداركنا، بل تكمن في أن يكشف لنا عن الأشياء القريبة من مداركنا والتي على الرغم من قربها منا لا نستطيع أن نراها.

بالعودة إلى المشهد، ما الذي يمكننا قوله؟

بوسعنا أن نتصوّر الآن أن ذلك الجسم الذي التقطته تلك السيدة هو كعب حذائها الذي بُتر، وهي لم تدقّق فيه لأنها تعرف ما حصل تمامًا. ولأنها امرأة، وأنيقة، وضعته في حقيبتها وحافظت على مشيتها بنحو متوازن لا يثير أي انتباه لما حصل معها. ❝

الفصل السابع
الكينونة والإمكان

❞ النمو والاعتراف

«أنا حلمي أنا»

محمود درويش

نريد أن ننمو، ونريد أن نحظى بالاعتراف. هذا كل ما نريده، ويريده كل كائن بشري. إنّ أهم ما نطلبه من الوسط الذي نعيش فيه حتى نستمرّ في العيش فيه هو أن يتيح لنا النمو، لذلك يُفرحنا كل نمو نحقّقه مهما كان ضئيلًا، وأهم ما نطلبه من الآخرين الذين نعيش معهم حتى نستمر في العيش معهم هو أن يمنحونا الاعتراف، لذلك يفرحنا كل اعتراف نناله حتى ولو كان قليلًا.

يحيلنا مفهوم النمو إلى سبينوزا، ويحيلنا مفهوم الاعتراف إلى هيجل. هذا عن معطيات تاريخ الفلسفة. أما عن التركيب - وهو مطلوب بدوره - فيحيلنا إلى مسارَيْن متكاملَين في آخر التحليل:

من جهة أولى يرغب الفرد في تحقيق النمو المتواصل نحو الاكتمال، ويندرج هذا الجهد ضمن مشاريع العيش الحكيم؛ ومن جهة ثانية ترغب الحضارة الإنسانية في تحقيق التطور الدائم نحو تحقيق مجتمع اعتراف الجميع بالجميع، ويندرج هذا الجهد ضمن مشاريع الحداثة.

إذا كان المبدأ قائمًا على ذلك الأساس، فليست الفلسفة المعاصرة في كثير من جوانبها سوى شروحات تكميلية، ونقاشات تفصيلية.

وهنا يمنحنا تاريخ الفلسفة مرة أخرى أمثلة بيانية وافية:

مثلًا:

إن نمو الفرد نحو الاكتمال لا يتحقّق كاملًا طالما الحياة مشروع لا يكتمل بحسب وجهة نظر جان بول سارتر.

وإن تطوّر الحضارة الإنسانية نحو اعتراف الجميع بالجميع لا يتحقّق كاملًا، طالما الحداثة مشروع لا يكتمل بحسب وجهة نظر يورغن هابرماس.

غير أن نمو الفرد نحو الاكتمال قد تساهم فيه تقنيات الثورة العلمية الجارية في مجال الهندسة الوراثية بحسب وجهة نظر لوك فيري.

كما أن تطوّر الحضارة الإنسانية نحو اعتراف الجميع بالجميع قد تساعد على تحقيقه الثورات السياسية في مجال الاقتصاد السياسي، بحسب وجهة نظر كارل ماركس.

لكن ثمة مشكلة حقيقية:

تحقيق مبدأ اعتراف الجميع بالجميع قد يعطّل إرادة النمو، طالما الاعتراف متحقّق بنحو متكافئ ومتبادل، بحسب رؤية فريدريش نيتشه، وأيضًا وفق شروحات ألكسندر كوجيف.

غير أن معاودة التركيب بإقحام أطروحة نيتشه، أمر ممكن.

ماذا يمنحني النمو بحسب سبينوزا؟ يمنحني فرصة أن أحقّق ذاتي، ولذلك كلما نجحت في ذلك المنحى شعرت بالفرح.

ماذا يمنحني الاعتراف بحسب هيجل؟ يمنحني فرصة أن أكون سيدًا على ذاتي، ولذلك كلما نجحت في ذلك المنحى شعرت بالكرامة.

النمو والاعتراف، هذا كل ما يطلبه الشخص على مدار حياته، وهو كل ما يطلبه النوع البشري على مدار التاريخ، ومن خلال تحقيق النمو والاعتراف يمكن تحقيق السعادة والكرامة.

إذا كان من شأن النمو المتكامل للذّات، فضلًا عن الاعتراف المتبادل بين الذوات، أن يقودا إلى تحقيق السعادة والكرامة، فما الذي يعترض عليه نيتشه؟

لا يعترض نيتشه على الشق الأول من العبارة، والمتعلّق بالنمو المتكامل، بل يعترض على الشق الثاني المتعلّق بالاعتراف المتبادل؛ لأنه في نظره يشل غريزة التفوّق التي هي أساس النمو والحضارة. كيف ذلك؟ حين يضمن جميع الناس الاعتراف المتبادل والمتكافئ بينهم، فلن يبقى جدوى من الجهد المبذول لأجل التألّق والتميّز والإبداع والتفوّق في مختلف المجالات، هذا الجهد الذي هو أساس نمو الفرد وتطوّر الحضارة. بهذا النحو ستنتصر الوضاعة في النهاية.

غير أن هناك مرّة أخرى حلًا تركيبيًّا، وهذا من حسن حظنا:

بوسعنا أن نتحدّث عن الاعتراف المتبادل بتكافؤ الفرص، وبالنحو الذي يسمح لكل واحد منا أن يحقّق نموه الخاص. هذا ما يجعل باب المجد مفتوحًا لمن يريد نيل فائض اعتراف إضافي في المجال الذي يتفوّق فيه.

هكذا تصبح غاية معادلة النمو والاعتراف في الفلسفة المعاصرة على النحو التالي:

أولًا، تحقيق السعادة التي هي محصّلة النمو المتكامل، وهنا نلتقي بسبينوزا.

ثانيًا، تحقيق الكرامة التي هي محصّلة الاعتراف المتبادل، وهنا نلتقي بكانط وهيجل وماركس.

ثالثًا، تحقيق المجد الذي هو محصِّلة التفوق المتواصل، وهنا نلتقي بنيتشه.

لكن هل وقعنا في فخ الوعد الخلاصي مرّة أخرى؟

أظنّ أن الأمر ليس كذلك؛ فلا نموّ الذات يكتمل طالما الحياة مشروع لا يكتمل كما يؤكّد سارتر، ولا الاعتراف بين

الذوات يكتمل طالما الحداثة مشروع لا يكتمل كما يؤكد هابرماس، ولا تحقيق المجد نفسه يكتمل طالما مجد الفرد يصبّ في إطار نمو النوع البشري، وفي كل الأحوال، «لكل شيء إذا ما تم نقصان» كما يقول الشاعر العربي أبو البقاء الرندي، غير أن تقبّل عدم القابلية للاكتمال هو الكفيل بحمايتنا من مشاعر السخط والشكوى والتذمر، كيفما كانت النتائج والمنجزات. ❝

❞ نقد الثورة

«لو كان حرًّا لما صار أسطورة»

محمود درويش

وفق مقاربة ميشيل فوكو لمفهوم السلطة، ليست السلطة جوهرًا متعاليًا، ولا هي بشيء قد نمتلكه في ظروف معينة، أو يحتكره بعضنا على حساب البعض الآخر، بل هي روح تسري فينا جميعًا، وتنتشر في كل تفاصيلنا اليومية، ثم يملك

كل واحد منا نصيبه من التواطؤ فيها، حتى وإن كانت تسحقه وتطغى على حياته. ليست السلطة مربعًا كما يقال عند استعمال عبارة مربع السلطة، ليست دائرة كما يقال عند استعمال عبارة دائرة القرار، بالأحرى لا تتّخذ السلطة شكلًا هندسيًا مغلقًا مثل الدائرة أو المربَّع كما هو التصوّر الشائع لدى عموم الناس، إنما هي نمط من العلاقات المتشابكة بين الأفراد بنحو ينعكس على كل مستويات القوانين والعادات واللغة والأمثلة الشعبية إلخ. لا تنحصر السلطة في مكان محدّد، ولا تهبط علينا من فوق، لكنها تنتشر أفقيًا وعموديًا وتسري يوميًا في كل المسارات والساحات والمؤسّسات، بدءًا من مخدع حارس السيارات وانتهاء بمكتب قائد القوات المسلحة، وبدءًا من منبر الخطبة الدينية وانتهاء بمكتب مستشار الأمن القومي.

ليس سلوك الحكام سوى القمة الظاهرة من هرم عريض في القعر، يمتد في الأعماق ليشمل كل التفاصيل المرئية وغير المرئية للمجتمع: أنظمة الرموز والدلالات، نمط الإنتاج الاقتصادي، نمط إنتاج الحقيقة، اللاوعي الجمعي، بنية الأسرة، إلخ. هنا يكمن مغزى مقولة تشرشل: «كل شعب في

العالم ينال الحكومة التي يستحقها». وهي مقولة تشبه حديثًا منسوبًا إلى رسول الإسلام: «كما تكونوا يولّى عليكم».

هل معنى ذلك أن ليس بالإمكان فعل أي شيء في مقاومة السلطة عندما تتغوَّل؟

يرى ميشيل فوكو أننا ليس بوسعنا أن نفعل الكثير، لكن رغم ذلك لا بدّ من أن نفعل شيئًا ما، إذ هناك دومًا ما يمكن فعله. وطالما السياسة فن الممكن كما يرى لينين، فما هو الممكن الآن؟

المعطى الأساسي أن النظم السياسية لا تتغيّر جرّاء تغيير الحكام، أو تغيير المسؤولين أو طردهم - حتى ولو كان طرد بعض المسؤولين يحمل بعض الإنصاف أحيانًا - لكن يتغيّر النظام السياسي جرّاء تغيير تلك الرّوح التي تسري في كل الحيثيات والجزئيات التي نصادفها يوميًا. لعلها مهمة شاقّة على الحالمين، محبطة للناقمين أو الثائرين، طالما أنها تراهن على تغيير العقول والأذواق، وذلك رويدًا رويدًا وبعيدًا كل

البعد عن عقيدة الخلاص، لكن تغيير تلك الروح يبقى في الحساب الأخير المهمة الثورية الفعلية بكل المقاييس. من دونها ستغدو الممارسات الثورية مجرّد حملات دونكيشوتية، أو حفلات تنكرية، أو دوران في حلقات مفرغة تعيد إنتاج التسلط نفسه بأقنعة مغايرة.

إن كان منتظَرًا من المثقف أن يكون شخصًا مزعجًا للسلطة، فإن التعبير الأدق أن يكون مزعجًا لروح السلطة التي تسري في كل التفاصيل، من القضاء والقوانين الجنائية إلى تقاليد الزواج، ومن مؤسسات الدولة إلى نمط اللباس، ومن نمط الإنتاج إلى طريقة تناول الطعام.

ليس دور المثقف أن يكون معارضًا للسلطة بمعناها الضيق، ولا دوره أن يكون مؤيدًا لها؛ ذلك أن أفق المعارضة في الأخير يبقى هو الوصول إلى السلطة بمعناها الضيّق المتمثّل في المناصب. وليست هناك معارضة لا تضع السلطة هدفًا لها.

نتحدّث تحديدًا عن المثقف اللّاخلاصي الذي يبقى أفقه خارج حسابات السلطة، ذلك أنه لا يحرِّض أحدًا على أي أحد، طالما هو ناقد عمومي للجميع، للدولة والمجتمع، للسلطة والرأي العام، للنخَب والجمهور، إنه ناقد لروح السلطة بمفهومها العام. ذلك أن التغيير بالمعنى الفوكوي ليس وسيلة لإقامة نظام نهائي ومطلق، بل سيرورة دائمة ومتواصلة، يتعلّق الأمر بنوع من الثورة الدائمة إذًا، لكن من دون أي أفق خلاصي هذه المرة، بحيث لا غاية أخرى سوى ألا تتوقّف صيرورة الحياة.

سيكون الإحباط مآل كل من يحلم بالخلاص الثوري الكلي والشامل، والذي يُصطلح عليه في بعض الأدبيات الغربية بالمساء الكبير. لكننا - وكما ينبّهنا فوكو نفسه - نستطيع دائمًا أن نتصرّف، بل يجب أن نتصرّف في كل الظروف.

ليس ضروريًا أن أؤمن بأن الجنة غدًا حتى أتصرف الآن؛ ذلك أن الإيمان بالخلاص الدنيوي هو أصل الإحباط الذي يصيب كثيرًا من الثوريين وبالتالي يتحوَّلون في كثير من الأحيان إلى مرضى ناقمين على كل شيء، ساخطين على كل

شيء، متذمّرين من كل شيء، قبل أن يلجأ بعضهم الآخر إلى استبدال الخلاص الأخروي بالخلاص الدنيوي.

علينا أن نتعلّم درس التغيير...

المهمة الأكثر ثورية في التاريخ أن نُعلّم الناس كيف يفكّرون؟ وكيف يختبرون بأنفسهم إمكانيات أخرى من التفكير؟ ذلك أن تحسين شروط التفكير لدى الناس من شأنه أن يقود عمليًا إلى تحسين السلوك المدني، وتحسين شروط الحياة، بعيدًا عن خرافة عصر ذهبي قادم في الأفق، أو عائد من جديد، بعيدًا كل البعد عن أساطير الخلاص. ليس الثوري من يُعلّم الناس الشؤم والشكوى والتذمّر وما إلى ذلك من أمراض الروح، لكنه من يعلّمهم مهارات الحياة، ويؤجّج إرادة النمو باستمرار سواء في ذاته أم في سائر الذوات التي تقاسمه الحراك، وذلك بالعمل على انتقاء الصياغة المناسبة للأسلوب الحكيم، كما ليست مهمته أن يبشِّر الناس بوعود عظيمة مثلما يفعل الأنبياء وأشباههم.

بعد كل ذلك فإنه لا يعلم إن كان سيحقّق نتائج جيدة خلال حياته القصيرة، لكنه في كل أحواله يعيش معافى من الحقد والكراهية والتذمّر، فيحقّق لذاته ذلك النمو الذي هو على نفسه حق، وتلك البهجة التي هي على نفسه حق كذلك، فيكون سيد نفسه بالفعل، وبالجملة فإنه يحيا باعتباره مواطنًا إيجابيًا جديرًا بالمواطنة، في نفس الوقت الذي يعيش فيه حياة كريمة جديرة بالحياة. ❝

❞ لا تدافعوا عن الفلسفة

«لا يمكن تعلّم الفلسفة، بل التفلسف»

إيمانويل كانط

أرسل لي بعض الأصدقاء عددًا من المقالات التي صدرت مؤخرًا ويحذّر فيها أصحابها مما يصطلحون عليه بموجة أو موضة أو ظاهرة ربط الفلسفة بالعلاج الروحي وسكينة النفس

والسعادة والبهجة والفرح وما إلى ذلك من التحذيرات، حيث لا يتورَّع بعضهم عن إبداء الأسى على حال الفلسفة التي توشك أن تموت على يد بعض المنتسبين إليها حين أخرجوها من مدرجات الجامعة وهبطوا بها إلى مستوى العوام، كما يزعمون، في حين أن المطلوب دومًا هو «إلجام العوام عن علم الكلام» على حد تعبير الغزالي الذي ليس حجَّة بأي حال، وطالما صك الاتهام يعنيني سأكون معنيًا كذلك بالتوضيح أصالة عن نفسي ونيابة عن كل من يعنيهم الأمر.

من أين أبدأ؟

هناك خطوة أولى تضمن لنا منطلقًا واضحًا للتفاهم، لكنها تكشف لنا أيضًا عن أزمة التفاهم لدى نخَبنا، وهي أزمة تحتاج إلى مقاربة علاجية بدورها، وهذا مقام آخر. تلك الخطوة الأولى تقول ما يلي: الفلسفة خطاب برهاني. معنى ذلك ببساطة - ولكي يكون المثال عنّي - أن ليس عيبًا أن أزعم على سبيل المثال بأن من شروط السعادة أو الطمأنينة التحرّر من الخوف والانتظار، لكن العيب كلّه هو ألّا أقدم هذا الادعاء بأسلوب برهاني يخاطب ملكة العقل عند الإنسان،

ومن ثمة يمكن قبول الدعوى أو ردّها بأدوات العقل والمنطق، وليس عن طريق التسليم أو الإيحاء أو التوهّم كما يفعل الكهّان أو تجار ما يسمى بالتنمية الذاتية على سبيل المثال.

غير أن الردّ على القول البرهاني يستدعي مناقشة البراهين التي يقدّمها القول، وذلك من حيث كفايتها، ودقّتها، وتجانسها، إلخ، أما وأن يتم الانتقال مباشرة إلى التحذير من الاستنتاجات من دون الخوض في البراهين، فمعنى ذلك أن شرط القول الفلسفي في النقاش لا يتوفّر، أو ليس بعد.

بدل مقالات تنذر وتحذّر وتستنكر القول، كنت أنتظر مقالات تدحض براهين القول حيثما توجد براهين، وتفضح عدم وجود براهين للقول حيث تنعدم البراهين. وكان الأمر سيغدو بالنسبة لي فرصة لإعادة النظر في القول، أو إعادة بناء براهين القول، سواء جملة أم تفصيلًا. رغم ذلك، فاحترامًا للأصدقاء الذين بعثوا لي بتلك المقالات لأجل النظر فيها، سأدلي برأيي بَعد النظر.

الآن، عملًا بمبدأ الوضوح، سأتناول أهم التعريفات التي لوَّح بها أصحابها في مرافعاتهم، وبعد أن أبسطها بنحو واضح سأناقشها تباعًا:

أولًا، هناك مرافعة تعتبر أن دور الفلسفة هو إبداع المفاهيم، استنادًا إلى أطروحة دولوز، ومن ثم لا علاقة للفلسفة بفنّ العيش الذي هو مهمة مَنْ إذًا؟ على الأرجح لا أحد! فلا سبيل آخر سوى أن يتدبر كل واحد منا كينونته على هواه، ولا بأس أن نترك رجال الدين يتكفّلون بالأسئلة الميتافزيقية التي تشغل بال عموم الناس، فهذا ما يناسبهم وهو ما يستحقون. سأقولها، أمثال هؤلاء هم الذين شهدوا ضد سقراط في محاكمة إعدامه، طالما مكان الفلسفة لديهم ليس الساحة العمومية بل أسوار الجامعة. لدينا سؤال: لِمَ نحتاج إلى المفاهيم؟ الجواب، لأنها تنمّي القدرة على استعمال العقل، علمًا بأن الاستعمال الجيد للعقل يجعلنا نعيش بنحو جيد. هذا الأمر اتفق عليه جميع الفلاسفة اليونانيين والرومانيين بلا استثناء. أعلم أن هناك من لديه حساسية من عبارة «بلا استثناء»، غير أن الأمر لم يكن خلاف ذلك. لكنْ، هناك أمر ثانٍ اكتشفته الفلسفة في عصر الأنوار، وهو أن تنمية القدرة علًى استعمال العقل لدى جميع

الناس - ومرة أخرى بلا استثناء - تجعل جميع الناس مواطنين، بمعنى شركاء في السلطة والوطن وفي النوع البشري كافة. في هذا المنحى فإن عدم الاستثناءٍ ليس سوى سيرورة التنوير نفسه. غير أن هناك أمرًا ثالثًا يلح عليه سبينوزا ويتبعه في ذلك كل فلاسفة التنوير، وهو أن المواطن، باعتباره شريكًا في الحكم، يجب أن يكون قادرًا بالأولى على حكم نفسه، ما يعني أن يتحكّم في رغباته وانفعالاته. كان أفلاطون يخصّص هذا الشرط للحكام حصرًا، فقام سبينوزا بتعميمه على المواطنين كافة باعتبارهم شركاء في الحكم خلال عصر الديمقراطيات. هكذا، يمكننا أن نصوغ رهان الفلسفة عبر تاريخها على النحو التالي: من يحكم نفسه يكون حاكمًا جيدًا بحسب أفلاطون، ويكون مواطنًا صالحًا بحسب سبينوزا، وروسّو، وكانط، ويكون إنسانًا سعيدًا بحسب إبيقور، وزينون، ومونتاين، وشوبنهاور، وبالنظرة الهيجلية إلى تاريخ الفلسفة فإن كل تلك الرهانات تمثّل أجزاء من كرة الثلج المتدحرجة نفسها، والتي تحمل اسم الفلسفة.

ثانيًا، هناك مرافعة أخرى تزعم أن دور الفلسفة تغيير العالم أو المجتمع على أقل تقدير، تبعًا لأطروحة ماركس، وذلك عوض ادّعاء وجود خلاص فردي لن يكون سوى ضربٍ من

الأنانية. حسنًا، أنت الآن غاضب أو حزين أو شقيّ أو بائس؟ السبب هو أن نظام الأشياء ليس على ما يرام، وما عليك سوى أن توجه سخطك نحو نظام الأشياء، ولو بالعنف طالما الرهان متعلّق بـ«الجنة على الأرض». غير أن الحقيقة التاريخية أن نظام الأشياء الذي يبنيه الساخطون عادة ما يكون أشد سوءًا من السابق؛ لأن السخط والتذمّر والكراهية والغضب والحقد وكل المشاعر التعيسة لا تبني الحضارة، بل تنشر الهمجية. عندما يغادر مرضى الروح طور الاستبداد يدخلون إلى طور الفتنة. الحل السياسي الذي يتعلّق بحسم السلطة لا يكفي حتى وإن كان مطلوبًا في كثير من الأحوال، غير أن علاج الروح يظل إجراءً ضروريًا واستعجاليًا. بالجملة، يجب أن نضمن أن يكون من يسعون إلى تغيير العالم معافين من أمراض الروح، طالما البدائل التي يصنعها المرضى قد لا تكون سوى أمراض بديلة. ما هي أمراض الروح؟ إنها الانفعالات التعيسة بلغة سبينوزا، وغرائز الانحطاط بلغة نيتشه، ودوافع الموت بلغة فرويد. هنا بالذات يكمن الدور العلاجي للفلسفة كما أدافع عنه وأتبناه.

ثالثًا، هناك مرافعة ثالثة تعتبر أن الدور الأساسي للفلسفة هو أن تبعث فينا مزيدًا من القلق وانعدام الاطمئنان بدل

السعادة والسكينة والهدوء. إن ما تفعله هذه المرافعة هو أنها تشطب بجرة قلم على الفلسفة الرومانية برمَّتها (فلوطرخس، سينيكا، أوريليوس، لوكريتيوس، بوثيئوس، إلخ)، وعلى الفلسفة اليونانية طيلة العصر الهلنستي (الكلبية، الإبيقورية، الرواقية، إلخ)، إضافة إلى التشطيب على جزء مهم مما كتبه فلاسفة العصر الحديث (مونتاين في المقالات، ديكارت في انفعالات النفس، شوبنهاور في فن العيش الحكيم، إلخ)، فضلًا عن كثير مما يكتبه الفلاسفة الأحياء اليوم (فيري، سبونفيل، أونفراي، لونوار، إلخ).

يبقى السؤال المضاد، هل الفلسفة مجرد لعب صوَري بالمفاهيم والنصوص، حيث يشبه الأمر أحيانًا لعبة تفكيك النصوص وإعادة تركيبها بشغف كبير بالفعل، غير أنه بلا غاية أخرى غير متعة الكتابة؟ لو أن الأمر كذلك فلا بأس، لكن لا يليق في المقابل أن يتم التخويف من الوظيفة الأكثر نبلًا وأصالة للفلسفة، والتي هي تنمية قدرة الناس على الحياة، وعلى أن يحكم كل شخص نفسه حتى يصبح شريكًا في المصير المشترك للمجتمعات وللنوع البشري كافة، لأن الفاشل في الحياة فاشل في كل التفاصيل الأخرى، فهو فاشل في أن يكون مواطنًا، وموظفًا، وعاملًا، ووالدًا، وحاكمًا،

وجارًا، وناخبًا، ومحاورًا، وعاشقًا، وصديقًا، وبالجملة إنسانًا. إن التفجير الانتحاري اليوم لهو كشف الحساب في آخر الحساب على أن الفاشلين في الحياة يدمّرون الأوطان والحضارات، وقد يدمرون النوع البشري إذا تمكنوا.

كان ديكارت يؤكّد بأن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس. مرة أخرى، لم يوجد فيلسوف واحد أنكر ذلك القول، وآمل ألا يوجد مستقبلًا، غير أن هناك قولًا يجب أن نضيفه الآن: قيمة الحياة هي نفسها عند كل الناس، وهي ليست مجرّد معطى يجب حمايته، بل قدرة يجب العمل على تنميتها.

تمثل السلطة دومًا خطرًا على الفلسفة، غير أن الخطر الأكبر هو حين تتحوّل الفلسفة إلى سلطة، حين تدّعي أنها ستحمي نفسها (ممن؟)، فيصبح لها بدورها حراس معبد يحذّرون وينذرون.

فيا «حماة الديار» لا تخافوا على الفلسفة، دعوها تغادر أسوار الجامعات والأكاديميات، فلا يليق بها أن تحجروا

عليها، ولا يليق بكم ذلك، دعوها تلتقي بجميع الناس كما ينبغي، دعوها تدخل إلى قصور الأباطرة وتنزل إلى أكواخ الفلاحين، فقد كان الفيلسوف الكبير ماركوس أوريليوس إمبراطورًا ينتمي إلى الأباطرة العظام الذين حكموا روما، وكان الفيلسوف الكبير إبيكتيتوس عبدًا أعرج ينتمي إلى طبقة العبيد، ولم يزدها هذا وذاك إلا قوة ومناعة. دعوا الفلسفة تنزل إلى حضانة الأطفال، وإلى الجامعات الشعبية، وإلى المقاهي الفلسفية، تمامًا كما بدأت تفعل هذه الأيام. دعوها تعود إلى الساحات وتتسكّع في الشوارع والطرقات. دعوها تمضي إلى أبعد مدى ممكن وإلى حيث لا تتوقعون، فإنها لن تخسر أي شيء حين تهيم على وجه البسيطة وتلتقي بالبسطاء؛ من لم تنفعهم لن تفسدهم، ومن لم ينتفعوا بها لن يفسدوها. على أن الخاسر الأكبر من العملية هم الكهنة تحديدًا، الذين قد يخسرون وصايتهم على عقول البسطاء، ولذلك لم يكن قتلة الفلاسفة سواهم. أما أنتم فلن تخسروا شيئًا، اللهم إن كنتم تمثّلون نوعًا جديدًا من الكهان، وهذا لا يليق بالمقام.

دعوا كرة الثلج تتدحرج، وتكبر، وترسم قدرها تبعًا لتضاريس الطريق، وعبر مسارات خارج التحكّم بالفعل،

وخارج التوقّعات أيضًا، غير أننا نضمن الأساس: حين تتدحرج كرة الثلج أكثر فإنها تكبر أكثر.

هناك مرافعة رابعة نسيت أن أدرجها في مكانها، مفادها أن لا شيء ينفع؛ فكل أشكال العزاء والمواساة والطمأنينة تبقى بلا جدوى طالما كلنا هالكون لا محالة ولا شيء بوسعه أن ينقذنا من الهلاك، كما لا شيء بوسعه أن يقنعنا بأننا قد نهلك بطريقة جيدة، لا الفلسفة ولا غير الفلسفة. لا عزاء لنا في الأخير سوى أن نترك الأموات يدفنون موتاهم.

ماذا أقول؟

لا يبقى لي سوى أن أقول ما يلي: على افتراض أن الأمر كما تزعمون، فحتى في هذه الحالة، بل في هذه الحالة بالذات، يكون دور الفلسفة أساسًا هو العيش مع الخيبة. ❝

❞ تأمّلات في جائحة كوفيد ١٩

«لا تندم على حرب أنضجتك»

محمود درويش

الجائحة والتأويل

قد لا تترك لنا الكوارث غير الدمار والتقهقر والانهيار، لكنها قد تقدّم لنا في بعض الأحيان فرصة ثمينة لأجل إنجاز طفرات مهمة في الحياة والنمو والتطوّر والتاريخ. في كل الأحوال يتحدّد المآل انطلاقًا من الحالة الثقافية والوضع النّفسي للشعوب، وتحديدًا انطلاقًا من تأويل الناس للكارثة. لذلك طبيعي أن تكون الكوارث مجالًا لصراع التأويلات.

ماذا أقصد بهذا الكلام؟

ضمن شروط الوضع البشري هناك معادلة أساسية يجب استحضارها على الدوام، مفادها أن العلاقة بين السبب والنتيجة ليست علاقة ميكانيكية ومباشرة، كما أنها ليست علاقة انعكاس شرطي وفق تصوّر بعض المدارس الكلاسيكية في حقل العلوم الإنسانية، بل هي أكثر تعقيدًا من ذلك كلّه.

بين الحدث ونتائج الحدث يتدخّل عنصر حاسم، ألا وهو عنصر التأويل، الذي هو رهان ثقافي في آخر المطاف. هنا يكمن الرهان الأساسي على المثقفين والفنانين الإعلاميين التنويريين في كل الظروف، بل حتى في أسوأ الظروف، وهو رهان ليس بالهيّن، كما لا تمكن الاستهانة به.

هل لعب المثقفون عندنا دورهم المنتظر لأجل حسم صراع مختلف التأويلات الثقافية حول جائحة كورونا؟ هذا السؤال يبقى مفتوحًا، وهو مجال آخر للقول والتقييم والنقاش.

في كل الأحوال الآن، يظل تأويلنا للكارثة بمثابة العامل الحاسم في تحديد مآلات ما بعد الكارثة. الأمثلة كثيرة، من بينها مثلًا، إذا فهمنا أن جائحة كورونا في أصلها عبارة عن فيروس تطوّر بنحو مفاجئ، وتفشّى بشكل سريع، لكنه يظل فيروسًا طبيعيًا كذلك، ويحتاج بالتالي إلى طب وأدوية وعلم ومختبرات، فالمسار سيكون في النهاية هو دعم قطاعات الصحة والتعليم والبحث العلمي. أما إذا تصوّرنا أنها مؤامرة أجنبية، أو أنها من بين الأخطار التي لا يمكن أن تأتي إلّا من الخارج، فالمسار في النهاية سيكون هو دعم قطاعات الأمن والدفاع والجمارك؛ غير أننا إذا تخيّلنا أنها غضب من عند الله فستكون المسارات معلومة بالضرورة، ولنا الخيار في الأخير.

مهما يكن فلا يمكن للتأويلات التي تخضع لها الكارثة أن تكون متساوية من حيث القيمة والفائدة والجدوى. بل هناك دائمًا تأويلات تكون جيدة أو متفاوتة الجودة، مقابل تأويلات تكون سيئة أو متفاوتة السوء. لكن هل هناك من مقياس للحكم على جودة التأويلات؟ بالفعل هناك مقياس واضح ومقنع وفعّال: التأويلات الجيدة هي التي تساهم في تحقيق نتائج تُحسّن من قدرتنا على مقاومة كارثة مماثلة في المستقبل.

ومن دون شك فإن مثل هذا الهدف سيكون قابلًا للتحقق، وقابلًا للقياس كذلك.

كيف ندعم التأويلات الجيدة والأكثر جودة؟ وكيف نتفادى التأويلات السيئة والأكثر سوءًا؟

ثمة مبدأ عام يمكن اعتماده، وتمكن صياغته على النحو التالي:

حين تكون الروح العامة معافاة يكون التأويل العام معافى كذلك، والعكس صحيح. مثلًا، لا يمكن للأرواح الخائفة أن تنتج سوى تأويلات غيبية تشلّ القدرة على التفكير، كما لا يمكن للأرواح الحزينة أن تنتج سوى تأويلات سوداوية تشلّ القدرة على الحياة، كما أن الأرواح الغاضبة لا يمكن أن تنتج سوى تأويلات حاقدة تشلّ القدرة على العيش المشترك، وهكذا دواليك.

تلك هي أمراض الرّوح باقتضاب، والتي يسميها سبينوزا بالأهواء الحزينة، ويسميها نيتشه بغرائز الانحطاط، ويسميها فرويد بدوافع الموت، والتي تفرز بعض المظاهر الاجتماعية والسلوكية التي تهدّد النمو والأمن والتنمية، ضمن ما يشكل الروح العامة لبعض المجتمعات، من بينها ما نراه في سياق مواجهة الظروف العصيبة، من أن المرء قد يرى في كل أزمة دليلًا على الإفلاس، وفي كل فشل دليلًا على النهاية، وفي كل كارثة علامة على بداية أهوال القيامة. وطالما الأمر كذلك فإن علاج أمراض الروح لا يقل أهمية عن علاج أمراض الجسد والنفس، حتى في زمن الجائحات والأوبئة، وفي سائر الكوارث الأخرى.

علاج الروح، وظيفة من إذًا؟

إنه وظيفة الحكماء باعتبارهم أطباء الحضارة، والفلاسفة باعتبارهم أطباء العقل والروح. وهذا النمط من تقسيم الأدوار قد أعود إلى توضيحه لاحقًا. لكن ما دور المعالجين النفسيين؟ إنهم يتكفّلون بالأفراد حصرًا، وهم أطباء بالمعنى المهني للكلمة.

في مواجهة وجود محكوم بالهشاشة، والنقص، والخيبة، فإن خير الدواء هو الحكمة. الحكمة أوّلًا وعلى الدوام. صحيح أننا لا نستطيع الاقتصار عليها، لكن الأصح أيضًا أننا لا نستطيع الاستغناء عنها.

مؤكّد أن المعركة ضدّ الأمراض والأوبئة والجائحات والكوارث هي معركة الأطباء والممرضين بالأساس، غير أن أمراض الرّوح، بمعنى أمراض الذات والحضارة، وهي عادة ما تستشري في زمن الكوارث والأوبئة، من قبيل الذعر، والتذمّر، والسأم، والتأثيم، والقابلية لتصديق أي شيء، والتسليم بأي شيء، ستكون معركة الحكماء والفلاسفة، أو هكذا يفترض. هنا لديّ رأي تفصيلي مفاده أن الحكماء هم أطباء الحضارة والفلاسفة أطباء العقل والروح.

في الأزمنة الصعبة يتفاقم الشقاء، فيفقد الناس القدرة على التفكير ويميلون إلى الخرافة والقابلية لتصديق أي شيء، يفقدون القدرة على الحياة ويميلون إلى التذمّر والشعور

الوسواسي بالذنب، ويفقدون القدرة على العيش المشترك فيلجأون إلى التشفّي وتأثيم بعضهم بعضًا. تلك هي أمراض الروح التي ليس هناك من يعالجها غير الحكماء والفلاسفة، أو هكذا يُفترض.

من أمراض الرّوح الشائعة كذلك أن يرى المرء في كل أزمة دليلًا على الإفلاس، وفي كل فشل دليلًا على النهاية، وفي كل كارثة علامة على بداية القيامة. وعلاج أمراض الروح لا تقل أهمية حتى في زمن الجائحات والأوبئة.

صحيح أن لا أحد كان يتوقّع أن تحدث مثل هذه الجائحة الكونية في عصرنا الحالي، عصر الجينوم البشري والذكاء الاصطناعي، بيد أنها جاءت أيضًا لكي تذكّرنا بحكمة قديمة تعود إلى الحكيم الروماني سينيكا «لا وجود لزمن آمن».

كان سينيكا نفسه يرى في الموت درسًا بليغًا. ذلك أن الموت يعيدنا عنوة إلى دائرة المساواة التامة بين البشر طالما لا يميز بين غني وفقير، بين كبير وصغير، بين سيد وعبد. هنا

بالذات تكمن خلاصة الدرس القاسي للموت. غير أن جائحة كوفيد 19 أتاحت للموت فرصة إعادة صياغة درسه بنحو أشدّ قسوة وأكثر وضوحًا أيضًا: منذ الوهلة الأولى لم تميّز ضربات الجائحة بين الناس على أساس المكانة أو الهوية أو الجنسية، فقد أصابت أمراء ورؤساء ووزراء ورياضيين، بنفس القدر الذي أصابت فيه سائر المواطنين بلا تمييز ولا استثناء.

إذا كان سينيكا يقول: «لا وجود لزمن آمن» فإن جائحة كورونا تملي علينا أن نضيف، ولا وجود لمكان آمن.

تحديدًا، لا وجود لأي انتماء جغرافي يمكنه أن يجعلك آمنًا، ولا وجود لأي وضع اجتماعي يمكنه أن يجعلك آمنًا كذلك. أنت غير آمن في كل أحوالك.

لقد أرغمت الجائحةُ البشريةَ جمعاء على الوقوف على خط واحد، في سلسلة واحدة، وعلى مسافة واحدة من نيران كتائب الموت اللّامرئية. فلا خيار آخر سوى التضامن الإنساني

لأجل قطع تسلسل العدوى. بهذا النحو يصبح لإجراءات الحجر الصحي والتباعد الاجتماعي معنًى أخلاقيٌّ حقيقيٌّ عندما يعاود المرء استنباطها ليس باعتبارها أوامر صادرة عن سلطة خارجية، بل صادرة عن الضمير الأخلاقي والإنساني للفرد الذي يتجاوب مع نداء حماية النوع البشري الذي ينتمي إليه، وبما يذكّرنا بأنّ البشرية تؤلف جسدًا واحدًا في النهاية.

هل استوعبنا الدرس؟

الجائحات قديمة قدم التاريخ، لم تسلم منها أي بقعة من الأرض بصرف النظر عن الأنظمة الغذائية والثقافية والدينية، غير أن العالم اليوم صار قرية صغيرة بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، وذلك بفعل شبكة المواصلات السريعة وفائقة السرعة التي أزالت التباعد الجغرافي بين المدن والقرى، وهو التباعد الذي كان يمنع الأوبئة قديمًا من أن تشمل البشرية كلها. في الأزمنة القديمة كان يُضرب الحصار على المناطق الموبوءة بلا رحمة أو تعاطف أو اعتبارات حقوقية، إلى أن يخمد الطاعون أو يفنى المصابون. لكن اليوم

يدرك الجميع أن العالم أصغر من قرية، وأن أنفلونزا نشطة قد تصيب جميع البشر في رمشة عين.

في الأثناء ظهرت خلاصة أساسية:

إن التركيز على منطق القوة في عديد من المفاهيم والتدابير والإجراءات، من قبيل الحديث عن القوة العسكرية، والقوة الاقتصادية، والقوة المالية، والقوة الصناعية، وما إلى ذلك، لا يجدي نفعًا في مواجهة عدو في منتهى الشراسة غير أنه يختلف كليًا عن سائر الأعداء، وهو ما يضعنا أمام فرضية الحاجة إلى إعادة بناء الحضارة على أسس جديدة غير القوة، طالما أن هذا العدو الجديد لا يُواجَه بأي شكل من أشكال القوة، بل يُواجَه بالمعرفة والتضامن والحكمة.

أصبح العالم اليوم أصغر من قرية صغيرة بالفعل، وتبدو الأرض أكثر من أي وقت مضى مثل مكوك فضائي مكشوف يطوف بالبشرية جمعاء حول السماء، لن تنجو طائفة من

الناس لوحدها، بل لا توجد قوارب للنجاة، وبكل تأكيد لا توجد فرقة ناجية.

ضمن تغيّرات الوعي أيضًا، جعلتنا جائحة كوفيد 19 ننتبه إلى قيمة الحياة العادية البسيطة التي كانت لدينا قبل الجائحة، وقبل الحجر الصحي. والحقّ يقال، من عادتنا ألّا ندرك قيمة الأشياء التي نملكها إلّا بعد فقدانها، وألّا نشعر بأهمية المتع التي في حوزتنا إلّا بعد فواتها، وكثيرًا ما تكون الأشياء الأكثر «تفاهة» هي الأكثر «نفاسة» فلا ننتبه إليها إلا بعد ضياعها. إنها معضلة الرغبة من حيث هي عوز بالمعنى الأفلاطوني. ولعلها إحدى معضلات الوضع البشري. لذلك نحتاج بين الفينة والأخرى إلى الفقدان المؤقت لأشيائنا حتى نستردّ القدرة على الاستمتاع بها وقت استرجاعها. ولأجل ذلك تحمل لحظات الفقد دروسًا أساسية في فن الحياة.

لا ننسَ أيضًا أن ظروف الحجر الصحي كانت تمرينًا من تمارين فن العيش، لعل التمرين كان صعبًا وعسيرا لكنه كان تمرينًا في الأول والأخير: يتعلّق الأمر بالقدرة على تجاوز الخوف والملل.

الخوف هو المنبع الأول للشقاء بحسب إبيقور، والملل هو المنبع الأول للشقاء بحسب شوبنهاور.

وهذا هو درس الجائحة:

لقد فرضت علينا ظروف الحجر الصحي التي خضناها، وقد نضطر إلى معاودة خوضها بين الفينة والأخرى، أن نفقد مؤقتًا أهم شروط السعادة التي هي في حوزتنا من دون أن ننتبه إليها، وهي الحياة التي نسميها بالحياة العادية كما نعيشها يوميًا وبكل ما قد تبدو عليه من رتابة وتفاهة أيضًا، المشي في الشارع، التجوّل في الحديقة، رياضة الصباح، الثرثرة في المقهى، الذهاب إلى السوق، السفر لأجل العمل أو لقاء الأحبة، إلخ.

بل، حتى ذلك الكادح الذي يبيع الفول السوداني بعربته الصغيرة، سيرى الآن أن السعادة كل السعادة هي أن يعود إلى الرصيف، ولا شيء أكثر من ذلك.

هذا لعمري لهو درس بليغ.

لكنّ هناك درسًا آخر:

بعد الجائحة معطيات كثيرة ستتغيّر، وقد يتغيّر كل شيء، فهل نحن مستعدون؟!

التعبّد في ظل التباعد: الأديان على المحك

لقد جاء فيروس كورونا المستجد (كوفيد 19) على حين غرّة ومن دون سابق إنذار، أو لعل الإنذار لم يكن واضحًا بما يكفي لكي يثير انتباه الكثيرين، ورغم أنه جاء من خارج

المجتمع البشري إلا أنه لم يأتِ من خارج الطبيعة، فهو مثل كثير من الفيروسات الأخرى جاء إلينا قادمًا من عالم الحيوانات لأجل تنبيهنا مرّة أخرى إلى أن صحة الحيوان ينبغي أن تعنينا ضمن سياساتنا الصحية والأمنية، بيد أن الفيروس إياه لم يأتِ لكي يلقننا الدرس ثم يرجع إلى حال سبيله، بل جاء لكي يبقى معنا بصفة دائمة؛ سيكون ضيفًا ثقيلًا بلا شك، غير مرغوب فيه بكل تأكيد، بيد أن القضاء عليه نهائيًا غير ممكن، فقد جاء لكي يمكث في هوائنا إلى أجل غير مسمى، قد يفتر حينًا لكي ينشط أحيانًا، قد يخمد لحظة قبل أن يشتعل لعدة لحظات، قد ينحسر لعوامل معينة قبل أن يعاود الانتشار، لكن لا يمكن القضاء عليه بنحو نهائي.

بهذا المعنى يكون كوفيد 19 قد نجح في إسقاط نظرية «الحل النهائي» التي تبنتها كثير من الأيديولوجيات الخلاصية، وكانت لها نتائج مدمّرة في آخر الأحوال. علما بأن الرهان على «الحلّ النهائي» لا يمثل سوى أحد مظاهر الرؤية السحرية للعالم. أما داخل مجال العلم فلا يوجد شيء اسمه « الحل النهائي»؛ ذلك أن الطرق في مجال العلم لا تنتهي، والتحدّيات لا تتوقّف، والمشاريع لا تكتمل.

لذلك يبقى الهدف الطبي الذي يمكن العمل على تحقيقه هو التلقيح. لكن ما الذي يعنيه التلقيح؟ إنه يعني ببساطة تحسين القدرة على التعايش مع فيروس لا يمكننا إبادته بأي حال من الأحوال. لذلك أيضًا ستستمر على الأرجح إجراءات الحد من التجمهر الجسدي لزمن طويل، وسيستمر الوضع على ذلك الحال حتى بعد الوصول إلى التلقيح المناسب الذي سيحتاج بدوره إلى زمن طويل لأجل اختبار فعاليته على البشر في مختلف الظروف والأعمار، وقد تحتاج الفعالية بدورها إلى تحسين تدريجي، ذلك أن الرهان الأكبر هو تفادي قدر الإمكان موجات متتالية من الوباء قد تندلع بين الفينة والأخرى في أي مكان من العالم، فضلًا عن الحاجة إلى التحوّط الدائم من أي فيروس تنفّسي قاتل قد يباغت الجميع في أي لحظة من اللحظات، وقد لا يقلّ شراسة، وهي الاحتياطات التي ستزيد من تعقيد إجراءات السفر بين الدول لا محالة، فضلًا عن إجراء تعديلات دائمة في طبيعة الأنشطة الرياضية، والفنية، والسياسة، والدينية.

في هذه الظروف يكون أمام الأديان تحدٍّ غير بسيط وغير مسبوق كذلك، ذلك أن التجمهر والحضور الجسدي معطيان «جوهريان» داخل معظم الديانات بالعالم، غير أن إجراءات التباعد، ولو في حدود معينة، ستظلّ قائمة لوقت قد يطول، وهو ما يفرض على الديانات الدخول إلى عصر جديد من الإصلاح الديني، قائم هذه المرة على كل من الطابع الفرداني والطابع الروحاني.

مقصود القول إن مستقبل الأديان كافة مرهون بقدرتها على الانتقال إلى مرحلة التديّن الفرداني والرّوحاني ❞ التديّن الفرداني باعتباره بديلًا عن التديّن التجمّعي والتجمهري، والتدين الرّوحاني باعتباره بديلًا عن الحضور الفعلي والتقارب الجسدي.

فعلًا هناك نقاشات قائمة داخل مختلف الأديان - بيد أنها لا يزال يكتنفها الخجل - بصدد شرعية إنجاز بعض الطقوس الدينية عن بعد، من قبيل الصلاة الأسبوعية والحجّ السنوي وما إلى ذلك، أو أحيانًا مع قدر معقول من التباعد الجسدي، أو باستعمال شبكات التواصل والاتصال وأجهزة التصوير

والتلفاز وما إلى ذلك، أو باللجوء إلى التعبد الروحاني الذي يعتمد أساسًا على التأمل.

فهل سنشهد عصر إصلاح ديني جديد؟

مؤكد أن بعض الديانات تبدو مؤهلة نظريًا لهذا الاستحقاق، غير أن تحجّر العقليات بين صفوف ممثليها قد يعيق المهمة، والملاحظ في المقابل أن بعض الديانات الأخرى قد لا تبدو مؤهلة نظريًا للاستحقاق، غير أن دينامية العقليات داخل صفوف ممثّليها قد تمنحها الامتياز، وهذا الفارق حاسم.

نقد الخطاب السائد حول كورونا

رغم أن منظمة الصحة العالمية، وإلى جانبها كثير من الخبراء الدّوليين المتحرّرين من ضغوط السياسة، وضغوط التجارة، وهواجس نظرية المؤامرة أيضًا، لم يتوقّفوا عن التنبيه منذ البداية إلى أنّ المعركة ضدّ جائحة كورونا ستأخذ

مدىً زمنيًا طويلًا، وقد تشهد معظم مناطق العالم موجات متتالية بين الفينة والأخرى، وأننا سنضطرّ على الأرجح إلى التعايش مع الوباء لوقت قد يطول، وأن الحلول التي بوسعنا الوصول إليها لن تكون سريعة ولا نهائية، وأن الخيار الأسلم بالتالي سيكون على النحو التالي: حجر صحي شامل وقصير الأمد، يوازيه تأهيل للنظم الصحية، وتحسين لظروف الوقاية، من دون نسيان الأهم، وهو التعبئة لأجل تعديل أسلوب الحياة في مختلف الجوانب الاجتماعية والسياسية والمهنية والروحية، بما يسمح لنا بالتعايش مع وباء قد لا يستثني مكانًا، وقد لا يرحل قريبًا.

لقد كان مثل هذا الوضع يتطلّب خطابًا أكثر حكمة.

غير أن الخطاب السياسي والإعلامي الذي ساد في مختلف أرجاء المعمورة، كان ميالًا إلى تبشير الناس بالأمل بأن كل شيء سينتهي قريبًا، وبأن الأمور ستعود سريعًا إلى ما كانت عليه، وليس مطلوبًا منا سوى الصبر لأيام معدودة.

الأمل هو مرض السياسة الأول.

الأسوأ من ذلك كلّه هو خطاب الانتصار الذي تسرّع في إطلاقه قادة الدول الذين نجحوا فعلًا في السيطرة المؤقتة على الوباء في مراحل معينة داخل حدود أوطانهم، وهو خطاب مضلّل من وجهة نظر الواقع طالما الوباء عالمي، وبالتالي لا يمكن لأي انتصار حقيقي أن يكون محلّيًا، وكذلك فهو خطاب له مفعول عكسي من وجهة نظر السلوك، وهذا ما يفسّر عودة موجات الوباء إلى مناطق «الانتصار» بسرعة فائقة أحيانًا، ومرفقة بكثير من مظاهر التذمّر والإحباط.

خطاب الأمل هو الخطاب نفسه الذي يقود دائمًا إلى نتائج عكسية، حيث يؤجّج مشاعر الحزن، والغضب، والتوتر، والإحباط، وينشر مظاهر العنف داخل مجال العلاقات اليومية، فضلًا عن مظاهر الاكتئاب والانتحار والإدمان. وهذا ما يلاحظه الجميع في هذه الأوقات.

مرّة أخرى، يتطلّب منا الخطاب العلمي والعقلاني أن ننطلق من مستوى معيّن من الخيبة، وذلك على أساس الفكرة التالية:

قد لا نتمكّن من بلوغ «الفهم الكامل» لما يجري لكننا نستطيع تحقيق درجات لا بأس بها من الفهم، وسيكون هذا الإنجاز جيدًا لا محالة؛ قد لا نتمكّن من بلوغ «الحلّ الكامل» للمشكلات لكننا نستطيع إحراز جوانب مقبولة من الحل، وسيكون هذا الإنجاز جيّدًا لا محالة. غير أن من طبيعة كل إنجاز كذلك، مهما قلّ أثره أو صغر أمره، أن يتطلّب وقتًا قد يطول في بعض الأحيان، ومن دون ضمانات مؤكّدة، وليس أمامنا بالتالي سوى امتلاك ما يكفي من المرونة والرشاقة والروح الإبداعية، طالما الكينونة مطبوعة بالنقص الوجودي، وطالما الإمكان مطبوع باللّاتوقع، انعدام اليقين، وعدم الأمان.

ماذا أقصد؟

لقد خُلقنا برائحة غير طيبة، لذلك أبدعنا في مختلف فنون وصناعات العطور؛ خُلقنا بلا فرو ولا ريش، لذلك أبدعنا في مختلف فنون وصناعات الملابس؛ خُلقنا في بيئة معادية لنا، لذلك أبدعنا في مجالات المعمار المضاد للزلازل والفيضانات، وصناعة المواد المضادة للجراثيم والفيروسات، وصناعة الأجهزة المضادة للجاذبية والسقوط، إلخ.

قَدَرُنا أن نعوّض النّقص بالإبداع قدر الإمكان، ونلملم الخلل بالجمال قدر الإمكان، ونداوي الألم بالتأمل قدر الإمكان، إلخ.

بالجملة، وبقدر الإمكان كذلك، قدَرنا أن نجعل من الخيبة فرصةً سانحةً للتمرّن على العيش في عالم لم يُخلق لأجل إرضائنا... ❝

❞ على سبيل الختم
تصبحون على الحياة

حين أتسامح مع الآخرين فأنا لا أمنحهم أيّ شيء، لكنّني أمنح لنفسي أهمّ ما تطلبه النفس من الإنسان، السلام الداخلي، الأتاراكسيا بلغة الفلاسفة اليونانيين والفلاسفة الرومانيين، أو الطمأنينة كما يمكننا القول بلسان عربي مبين.

ذلك ما يفهمه المحتضرون، والقريبون من لحظة الاحتضار، عندما يحرصون في الغالب على إجراء طقوس الوداع مع الآخرين على الوجه الممكن.

ما الذي يطلبونه بالضبط؟

لا يطلب المحتضرون سوى التخلص من مشاعر الأسى والندم والغضب والكراهية، ومن سائر المشاعر التعيسة التي لا دور لها في تلك اللحظات سوى أن تحرم الروح من السلام الذي تحتاج إليه قبل الرحيل.

فماذا تمنحهم طقوس الوداع؟

تمنحهم نظرات الحب التي تحتاج إليها أبصارهم من أجل انطفاء آمن، تمنحهم لمسات الحب التي تحتاج إليها أجسادهم من أجل انسحاب آمن، تمنحهم كلمات الحب التي تحتاج إليها آذانهم من أجل رحيل آمن، تمنحهم بالتالي الرضا عن الذات، والذي هو أعزّ ما يُطلب، وآخر ما يُطلب، من أجل رحيل آمن.

ليس هذا درس النهاية وحسب، بل درس الحياة برمّتها؛ فليس هنالك أعظم من أن يذهب المرء إلى الفراش متخلّصًا من مشاعر الندم والأسى والحقد والكراهية، سواء أكان فراش النوم أم فراش الموت.

النوم موت مصغَّر، كما يقال.

بهذا المعنى يمكن أن يكون النوم فرصة كذلك لأجل التمرّن الدائم على ما سبق أن قاله سقراط، أفلاطون، سينيكا، مونتين، ودرّيدا، بخصوص أن دور الفلسفة أن تعلمنا كيف نموت؟

قد يكون السؤال: «كيف ننام؟»، هو السؤال نفسه: «كيف نموت؟»، موزَّعًا على أيام العمر كلّها. فهل بوسعنا مقاربة السؤال الثاني انطلاقاً من السؤال الأول؟

هناك إشارة جميلة لأفلاطون في كتابه (الجمهورية)، بخصوص تجربة النوم:

حين تكون متوازنًا في تغذيتك، متحكمًا في انفعالاتك، ستضمن لنفسك نومًا هادئًا، ولن تزعجك الأحلام المروّعة.

على ذلك الأساس بوسعنا أن نعتبر الأحلام الليلية نوعًا من الجزاء الذي نحصل عليه لقاء العيش النبيل.

لا أدّعي أننا نمتلك القدرة على التحكم في أحلامنا مثلما نتحكّم في كثير من أفعالنا اليومية، لكننا رغم ذلك نستطيع أن نحدّد المنحى العام للأحلام بحيث نجعله جيدًا إجمالًا، أو سيئًا إجمالًا.

كيف ذلك؟

مرّة أخرى نقول، من ينجح في الذهاب إلى النوم متخلّصًا قدر الإمكان مما يسميه سبينوزا بالأهواء الحزينة، وما يسميه نيتشه بغرائز الانحطاط، وما يسميه فرويد بدوافع الموت، وما يعتبره ديكارت استعمالًا سيّئًا للانفعالات، أو بلغة أفلاطون من يذهب إلى النوم وهو حكيم، ستكون لديه فرصة أكبر للحصول على أحلام جيدة.

ومن يدري؟

لربما صدق أبو الهديل العلاف في اعتقاده بأن ما بعد الموت هو نوع من الحلم الأبدي الذي قد يكون سعيدًا أو شقيًّا تبعًا لأفعال البشر في الدنيا؛ ذلك أن الإنسان بعد موته يفقد كل شيء إلا القدرة على الحلم.

لعلّه تصور جميل بالفعل، لكن هل يكفي أن يكون التصوّر جميلًا حتى يكون صحيحًا؟

أيا يكن، هناك حقيقة أساسية معوَّل عليها من الآن:

إذا نجحتُ في الذهاب إلى النوم هذه الليلة، غير نادم على أي شيء، غير خائف من أي شيء، غير متذمّر من أي شيء، غير كاره لأي أحد، غير ساخط على أي أحد، غير شامت في أي أحد، فحتى في حال عدم مصادفة أي حلم، سأكون قد كسبت نومًا آمنًا ومطمئنًا.

تصبحون على الحياة. ❝

❞ عرفان وامتنان

أُعبر عن عرفاني وامتناني في نهاية الرحلة إلى جهات ثلاث:

- صديقي النبيل، حسن ياغي، مدير دار التنوير في بيروت، صاحب الفضل في الصدى الواسع الذي نالته مؤلفاتي الأخيرة، بفعل دقّته في الملاحظة والتصويب والاقتراح، فضلًا عن نزاهته وشفافيته وإيمانه الرّاسخ برسالته، وهو صاحب الباع الواسع في مراجعة النصوص والكتب التي ينشرها، وقد عزّ نظيره في عالم الناشرين.

- أصدقائي الإعلاميين في طاقم إدارة قناة الغد المصرية بالقاهرة، دعاة التنوير بالحكمة والموهبة الحسنة، وقد لقيتُ

عندهم العون المطلوب بلا طلب بعد أن تزامن انشغالي بإنجاز هذا الكتاب مع ظرف عصيب ضاق فيه الخناق فأوشك أن يشلّني، وقد عزّ نظيرهم في عالم الإعلام.

- الصديقة الروائية الكردية شيرين خليل خطيب، التي قرأت مخطوط هذا النص، وصححت ودقّقت في مبادرة تطوّع تستحق مني الشكر.

وإن كانت هناك نواقص باقية في المتن أو الامتنان، فعزائي فيها ما قاله الشاعر تميم البرغوثي: «ورُبّ قولٍ عندما نقصَ اكتمل». ❝